

٢٦٥

أرنست كاسيرر

فى المعرفة التاريخية

الهيئة المصرية العامة للكتاب

فى المعرفة التاريخية

تأليف

أرنست كاسيرر

ترجمة

أحمد حمدى محمود

مراجعة

على أدهم

الطبعة الثانية



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٧

هذه ترجمة كاملة للجزء الثالث من كتاب :

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

BY

Ernst Cassirer

فهـــــرس

الموضــــوع	الصفحة

الفصـــل الأول

بزوغ النزعة التاريخية : هردر

هناك اعتقاد شائـع يتكرر دائما ، وهو أن القرن التـاسع عشر لم يكن قرنا « تاريخيا » فحسب ، بل ان هذه السمة هى التى تميزه تمييزا تاما عن العصور السالفة كافة . ولوحظ أن ذلك هو سبب استحقاق هذا القـرن للشهرة ، وان كان الجميع لم يشتركوا فى التهليل لها . فمنـذ نشر كتاب نيتشـــه « أفكار فى غـــير أوانهــا » « Unzeitgemässen Betrachtugne » سـنة ١٨٧٤ ، ازداد التسـاؤل الفلسفى حول قيمة النزعة التـاريخية ، واتسم هذا التساؤل بسمة العنف ، كما أن مسألة فائدة التاريخ للحياة أو اساءته اليها قد نوقشت بطرق جد مختلفة .

وانه من الخطأ الظن مع ذلك بأن هردر والرومانتيكيين هم أول من اكتشـف التفـكير التـاريخى بهذه الصورة ، وأنهم أول من قدر قيمته للمعرفة . فعصر الاستنارة الذى يعتبر عادة عصرا لا تاريخيا ، لم يكن فقط على دراية بهذه الطريقة فى التفكير ، بل انه قد استفاد منها باعتبارها احدى الوسائل التى يمكن استخدامها لتحقيق أهدافه . وحقا ، يعتبر اكتشاف العالم التـاريخى الذى تحقق فى خطوات تقدمية بطيئة من بين أعظم انجازات عصر الاستنارة ، الذى دفع للبحث فى طائفة جديدة من المسائل التاريخية ، كمـا دفع أكثر من ذلك الى وضع المناهج المتمايزة للمعرفة التاريخية ، التى كان على العصور التالية فقط تنميتها . ونحن اذا تركنا جانبا (جيا مباتيستا فيكو) الذى قام بوضع مثل أعلى تاريخى للمعرفة فى مقابل المثل الأعلى الرياضى والعلمى لديكارت ، فاننا نصادف طلائع للتفكير التاريخى الحـديث متمثلة فى مونتسيكيو وفولتير وهيـوم وجيبون وروبرتسون (١) .

ولذا فما يتميز به القرن التاسع عشر ، ويعتبر من خصائصه ليس اكتشاف التفكير التاريخي ، كما هو كذلك ، بل هو الاتجاه الجديد الذى اتخذه . والحق أن انقلابا يدعو الى الدهشة قد حدث . انه نوع من « الثورة الكوبرنيكية » التى أدت الى تقديم علم التاريخ فى صورة جديدة . فكما أراد كانط أن يعد « كوبرنيك » الفلسفة ، كذلك يمكن أن يطلق على هردر لقب « كوبرنيك التـاريخ » . ومؤلفـات هردر باعتبـاره مؤرخـا وفيلسوفا للتاريخ مثار خلاف . ولذا فاننا اذا حكمنا عليه اعتمادا على هاتين الصفتين فقط ، تعرض لخطر الاقلال من شأنه . فهو لم ينجح قط فيلسوفا للتاريخ فى اقامة نسق موحد ، كامل فى ذاته ، وترددت طريقته فى التفكير بين قطبين متقابلين هما : الكائن (المتحقق) ، والمتسامى . فهو من ناحية قد رأى تفسير التـاريخ اعتمادا على طبيعة الانسـان وحدهـا ، وتصوره شيئا يكشف فيه النقاب عن الانسانية ، غير أنه من ناحية أخرى قد رأى نفسه مرغمـا على الاعتراف بتدبير الهى للتاريخ باعتبـاره فعلا من أفعال العناية الالهية . وكتاباته فى التاريخ الحق لا تتساوى فى الأهمية ، وأفضل ما فيها هى لمحاته apercus فى مجال الشعر ، التى تعتبر ذات قيمة كبرى ، كما أنها من أهم كتابات هذا العصر . واذا تكلمنا بصفة عامة ، قلنا : ان التاريخ السياسى كان خارج مجال اهتمامه ، وازداد عدم اقباله على التاريخ السياسى مع تقـدمه فى السن . ونحن اذا قسنا أعماله وفقا للمقاييس المعهودة ، كان من السهل علينا الاقلال من شـأن دوره فى التاريخ . وقد خص كتاب فيتر Fueter المشهور الذى يناقش تطور الكتابة التاريخية منذ بدء ظهور الكتابات الانسانية للايطاليين الى الآن « هردر » بقسط ضئيل من العناية (٢) . فلم يتعد نصيبه أكثر من أربع صفحات ، بينما أفاض الكتاب فى الكلام عن آخرين لا يمكن مقارنتهم بهردر من ناحية الأهمية الفكرية .

وتتغير النظـرة على الفور عنـدما ينظر الى هردر لا من وجهة نظر ما أنجزه فى مجال التاريـخ ، بل من ناحية ما كان يتوق الى تحقيقـه ، وما كان يصبو اليه فى التاريخ ، فان فضله الجوهرى الذى لا يبارى ، يكمن فى طرافة مبتغاه وعظمته . وأول انسان استطاع أن يفهمه فهما وفيا ، وأن يقدره هو جيته الذى لم تكن له صلة بالعالم التاريخى مماثلة لصلته الوثيقة بالعالم الطبيعى ، كما أنه لم يتمتع بقدرة استبصـارية مباشرة خاصة بهذا العالم (٣) . فقد رأى جيته أن نموذجا جديدا من التفكير فى التاريخ وادراكه قد بزغ ، وامتلأ من أجل ذلك حماسة صادقة ، وشعر بأن هذه الحماسة قد استولت عليه تماما ، وكتب الى هردر فى مايو ١٧٧٥ يقول : « تلقيت كتبك ، وتمتعت بهـا ، والله يعلم كيف استطعت أن

تجعل الناس يشعرون بواقعية هذا العالم ! ٠٠ انه خليط يعج بالحياة ! ٠٠ ولذا فشكرا ، وشكرا مرة أخرى ، وانني أشعر كذلك بماهية وجودك فى الشخصيات التى قدمتها فى المشاهد ٠٠ فلم تكن ستارا فحسب تتحرك من ورائه الدمى ٠٠ بل كنت الأخ الأبدى ، والانســان ، والله ، والدودة ، والأحمق ٠ وكانت طريقتك فى جمع الذهب التى لم تكن تعتمد على تنقيته من الأتربة العالقة به ، بل انها اعتمدت على بعث الحياة الى هذه الأتربة ، وتحويلها الى صورة كائنات حية ــ قريبة على الدوام الى قلبى » (٤) ٠

كانت هذه هى التجربة العظيمة التى شعر بها جيته من جراء قراءته لهردر ٠ ونحن اليوم ما زلنــا قــادرين على الشــعور بها بكل قوتها ٠ فالتاريخ الذى لم يبد فى نظر جيته من قبل أكثر من قاذورات متراكمة ، أو مستودع للمهملات ، أو فى أفضل حالاته أفعال حاكم أو دولة ، قد أصبح حيا بفضل السحر الذى أسبغه عليه هردر ، كما أنه لم يعد مجرد سلسلة من الأحداث ، بل أصبح دراما باطنية للعنصر الانسانى نفسه ٠

ومما لا شك فيه أن التاريخ لم يقنع قط حتى فى الماضى بتقديم المجرى الخارجى للأحداث سعيا وراء فهم صــلاتها الخارجية ، فقد أراد جميع عظماء المؤرخين أمثال تكيوسيدس ، ومكيافلى شيئا آخر مختلفا أكثر من ذلك ٠ لقــد أرادوا جعل النــاس الذين كانوا وراء جميع هذه الأحداث ، وقاموا بدفعها الى الأمام ، أرادوا جعلهم من صميم الواقع ٠وصور (دلتاى) تصويرا دقيقا كيف يصح اعتبار مكيافلى مؤرخا عظيما باعتباره فقط قد اهتدى الى نظــرة جديدة عن الانسانية ، كمــا أنه استطاع نقلها الى العالم الحديث بأسره (٥) ٠ ولكن الانسان الذى بدأ به مكيافلى كان الرجل العملى الذى تسيطر عليه أهداف معينــة ، ويشرع فى تحقيقهــا بدقة وعناية ، ويختار الوسائل التى تساعده على تحقيق هذه الأهداف ٠ أما هردر فقد تصور التاريخ فى صورة جديدة حلت محل هذه النظرة العملية ٠ فهو لم ينظر الى الانسان باعتباره كائنا تتحكم فيه النزعة العملية الخاصة بانجاز الأفعال ، بل كانسان ذى مشاعر ، كما أنه لم ينظر الى مجموع أفعاله ، بل نظر الى ديناميكية مشاعره ؛ فان جميع الأفعال الانسانية سواء فى ميدان السياسة أو الفلسفة أو الدين أو الفن لا تمثل الا الجانب الخارجى من الانسان ، أما الحياة الباطنية فانها لا تظهر نفسها الا بعد النفاذ وراء هذه الأفعال لاختبار طبيعتها ٠ وتبدو هذه الطبيعة فى صورة أكثر بدائية وأكثر مباشرة وأوضح فى المشاعر أكثر مما تبدو فى الأفكار والخطط ٠ وبهذا الكلام اكتشف هردر لأول مرة كلا من حقيقة الطبيعة والتاريخ : أليست ماهية الطبيعة كامنة فى قلوب الناس ؟

وترتب على هـذه النظرة تغير موضـع بؤرة التـاريخ . فالأحداث أصبحت هامة فقط بقدر استطاعتها الكشف عن الطبيعة الانسانية ، وازالة الحجب عنها . كما أصبح كل ما حدث فى الماضى رمزا ، فعن طريق الرمز وحده يمكن فهم طبيعة الانسان والتعبير عنها . وفى سنه ١٧٦٩ أى عندما كان هردر فى سن مبكرة صـاح قائلا : « أواه ... أن اشق طريقى الى الأمام خلال هذا الطريق ، فيا لها من غاية ! .. ويا له من مقابل ! .. وأنا اذا استطعت أن أخاطر وأصبح فيلسوفا ، فان كتابى عن الروح الانسانية سيأتى حافلا بالمشاهدات والتجارب . وكم أتوق الى أن أكتبه كانسان ، وللانسانية ! .. ان كتابى سيعلم وسيهذب ! .. انه سيكون منطقا حيا، وعلم جمال ، وتاريخا ، وفنا ! سيقدم فنا رفيعا راقيا ! وسوف يستخلص علما من كل ملكة من ملكات العقل ، ويصنع من كل هـذه الأشياء تاريخا عاما للمعرفة والعلم ، وتاريخا عاما للروح الانسانية .. من خلال العصور وخلال جميع الشعوب ! .. فيا له من كتاب ! » (٦) .

وفى كتاب هردر الكثير من الأشياء التى لم تكتمل،أى التى بدأت ولم تتم ، أو التى لم تصادف نجاحا ، ولكنه وفق فى هذا الكتاب فى تحقيق الهدف الذى رسمه لنفسه فى سن الخامسة والعشرين ، واستطاع ادراك النجاح ادراكا جزئيا . فهو لم يتمكن من اكتشاف علم التاريخ ، ولكنه كمـا يقول « جيته » استطاع أن يجعل هذا العلم شـيئا حيا . فقد نفخ فيه روحا جديدة ، كما وهبه حياة أخرى .

وكان من المحتم وفقا لذلك أن تتغير جميع معايير الحياة التاريخية للانسان ، ولم يكن هردر قد نبذ هذه المعايير ، اذ لم تكن النزعة التاريخية التى دافع عنها تمثل مذهبا نسبيا يرفض كل القيم والقيود . كانت هذه النسبية تتعارض مع مثله الأعلى ، أى المثل الخاص بالانسانية ، الذى ظل عنده مبدأ رابطا عاما وكليا ، وبدونه يصبح التاريخ بلا وحدة أو معنى . فالشعوب المختلفة كلها ، وشتى العصور ، أعضاء وأجزاء فى مجموعات أكبر ، انها لا تزيد عن مجرد لحظات فى تطور العنصر الانسانى نحو هدفه الأعلى . هذا الهدف لم يكن بالهدف البعيد بعدا لا نهائيا ، الذى لا نصل اليه أبدا ، أو لا يمكن الوصول اليه ، انه موجود هنا بالفعل فى كل لحظة، عندما تشرق أية روحانية حقة ، أو حياة انسانية كاملة . ان كل لحظة من اللحظات تمر منفردة ، غير أن كل واحـدة منها لا تعتبر مجرد مسـلك للأخرى ، أو وسيلة لها . فلكل محتواها الفريد ومعناها الجوهرى وقيمتها التى لا تضاهى . من هذا يتضح أن هردر لم ينكر بتاتا المعايير فى كل

صورها ، وان كان قد رفض أى معيـــار يجعل أى شعب أو أى عصر مقدســا ونموذجا للآخرين • وفى هـذه المسـألة اسـتطاع أن يذهب أبعـد من رأى فنكلمان Winckelmann فبالرغم من نظرته الى الهيلينية كشىء أبدى لا يمكن أن ينسى ، فانه لم يخصها بأية قيمـة مطلقة • ففى التـاريخ لا شىء يمكن أن يعتبر وسيلة فقط ، أو ذا قيمـة نفعية محضة أو يخلو من قيمة فى ذاته • ويقول فى هذا الشأن : « لا أستطيع أن أقنع نفسى أن هنـاك فى مملكة الله شيئا يعتبر وسيلة محضـة ، فكل شىء وسيلة وغاية فى نفس الوقت » (٧) • ولذا علينا ألا نسأل : ما فائدة هذا الكائن فى التاريخ ؟ ان كل كائن موجـود لذاته ، وهـذه هى قيمته للكل ، فلا يمكن النظر الى أى عضو فى أية منظمة أو هيئة بغير نظـر الى الآخرين ، كمـا أن أحـدا لا يوجـد لصالح آخر فحسب ، وكمـا يقول هردر : « ان نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق ، واعتمدت اليونان على مصر فى نهضتها • وتسلقت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره وهو تقدم حقيقى وتطور متصل • فالعالم مسرح يبين دور الله فى رعاية الانســان على الأرض • وكل شىء يجـــرى فى هذا المسرح لغـاية ما ، بالرغم من أننا لن نستطيع أبدا أن نرى الغاية النهائية • انه مسرح تظهر فيه العنـاية الالهية فقط من خلال ثغرات وأجزاء متنـاثرة من المشاهد الفردية » (٨) •

الا أن أى جزء من هذه الأجزاء لا يعتبر مجرد جزء فحسب ، فمعنى الكل يحيا فى كل جزء من الأجزاء • وهذا المعنى لا يمكن أن يبدو الا فى جميع الظواهر مجتمعة • ولا تبدو هذه الظواهر الا فى صورة تعاقب فقط ، فلا يمكن أن ترى كلها مجتمعة • ان العبـارة القـائلة « نموت ونصير » تكشف لأول مرة المضـمون الحقيقى للتـاريخ ، فأهمية هذه الجزيئات الحقيقية قد أصبحت واضحة فقط فى هذا التجزىء وفى فنائها الظاهرى • والذى يرى فى التاريخ ليس مجرد المجرى الخارجى للأحداث ، بل يسعى بدلا من ذلك لرؤية روحـه ، هو وحده الذى يستطيع أن يكتشف الروح الكامنة وراء أحجبتها وأقنعتها • انه يسـتطيع أن يكتشفها فى الألعـاب الأولمبية عنـد اليونانيين ، وكذلك فى الصور البسيطة للنظـام الأبوى ، وعند التجار الفينيقيين ، وكذلك عند الرومان المحبين للحـرب • ولكن الأشياء سواء أكانت أكاليل غار ، أم مشاهد جماعات مقدسة ، فى سفن التجار ، أو أعلام المأسورين ، لا يمكن أن تدل على شىء الا فى قلوب الذين اشتهوها ، وسعوا لادراكها ، وحققوا آمالهم، ولم يطلبوا شيئا سواها • فلكل شعب مركز اشعاع لسعادته فى باطنه وحده ، كما أن لكل كوكب مركز ثقله (٩) •

« أليس الخير موزعا على العالم بأسره ؟ وذلك حتى لا يستأثر عنصر انساني أو بقعة واحدة من الأرض بكل شيء · لقد قسم الخير ، وتحول الى ألوف من الأشكال ، وتوزع في جميع بقاع العالم ، وفي كل عصر من عصور الزمان · انه «بروتيوس» الخالد ! (*) · ومع هذا فما زالت تلوح في الأفق خطط جديدة للتقدم ـ هذه هي رسالتي الفكرية العظمى » (١٠) ·

بهذه الكلمات اهتدى هردر الى نقطة تحول هامة · فمنها تبدأ النظرة الحديثة الى طبيعة التاريخ وقيمته ، وجرت العادة أن نعتبر الرومانتيكية بداية هذه النظرة ، وأن نرضى لهردر بدور الممهد للرومانتيكية ونبيها · ولكن هذا الرأي لا يعتمد على أساس · وحقيقي أن الرومانتيكية كانت أكثر فهما للمادة التاريخية من هردر ، ونتيجة لذلك استطاعت أن ترى التفاصيل بوضوح أكثر ، الا أنه فيما يختص بالنواحي الفلسفية والتاريخية ، فان النقلة من هردر الى الرومانتيكية تعتبر نكوصا أكثر منها تقدما · فلم تتكرر ثانية نظرته العالمية الرائعة للتاريخ ، كما أن الرومانتيكية التي بدأت أول الأمر حركة أدبية ، ونمت بعد ذلك وأصبحت حركة دينية ، قد وقعت في صورتها الدينية في حبال المذهب المطلق الذي حاربه هردر ، وكان بنيته ازالة أسسه · ولم تكتف الرومانتيكية بالاشادة بالأحوال في العصور الوسطى المسيحية ، بل انها اعتبرت هذه الأحوال جنة الانسانية المفقودة ، التي تحن اليها ، وتسعى للعودة اليها · بهذا المعنى تكون « العالمية » مرتبطة بالدين · أما في حالة اللاهوتي الحر هردر ، فان « العالمية » كانت أعظم حرية وأقل التزاما فهي قد تحررت حتى من المسيحية ذاتها · وبالطبع لم يعجب هردر بجميع العصور بقدر واحد ، فقد كانت له ميوله الواضحة ، ولكنه كان نادرا ما يطلق لأحكامه العنان ، بل يحاول السيطرة عليها عن طريق النقد · وعندما كان يعجز عن الاعجاب ، كان يحاول أن يكون عادلا ، وقد بدت له العصور الوسطى في حداثته كعصر « بربرية قوطية » متمشية مع انحرافات الذوق الكهنوتي والقوطي · وحتى في كتابه « من فلسفة التاريخ الى الحضارة الانسانية » Auch eine Philosophie der Geschichte Zur Bildungden Menchheit الذي نشر في ١٧٤٤ ، فانه لم يعدل عن هذا الرأي عدولا له أهميته ، وان كان في هذا الكتاب لم يستطع انكار ضرورة النظر نظرة عادلة منصفة الى هذه البربرية بكل آثارها في الحياة والفكر والمعتقدات · وفي هذا يقول : « ان روح العصر منسوجة ومتصلة بجميع الخصائص المتنوعة : كالشجاعة والزهد والمخاطرة والشهامة

(*) بروتيوس Proteus اله بحري كان يستطيع أن يغير شكله وفقا لارادته ·

والطغيان والعظمة · انها تمزج جميع هذه الخصائص في الكل ، الذى يبدو الآن كطيف ، أو كفترة انتقال رومانتيكية حافلة بالمخاطرات بين عصر روما وعصرنا الحالى · وان كانت قد بدت فى وقت ما طبيعة كما بدت فى وقت ما واقعا (١١) ·

وأكثر من ذلك اثارة للانتباه ـ وان بدا للوهلة الأولى محيرا ومتناقضا ـ اتجاه هردر نحـو عصر الاستنارة · فقد بدا خصما عنيفا لزهو هذا العصر بالعقل ، أى بالوعى الذى يجعلنا نشعر بأننا قد أصبحنا على علو شاهق يحملنا على ازدراء العصور الماضية · وهاجـم القرن الثامن عشر لأنه قد طبع على جبينه كلمـة « فلسفة » وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال الانسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى ، وشوه كل تقدير لها · ولكن بغض النظر عن عدائه العنيف ، فانه كان أمينـا ومحايدا الى درجة سـاعدته على انصـاف الاستنارة فى مجالها · فهى تعنى عنـده الكثير مادامت تتصف بالحكمة الكافية التى لا تجعلها تدعى أنها كل شىء ·

وقد اختلف فى هذه المسألة عن روسو ، الذى كان مدينا له بفضل كبير ، وكان له عظيم الأثر على نشأته · ولذا فان تسمية هردر « بروسو الألمان » (١٢) تستند الى أساس سليم ·

أى روسو الذى لن يستطيع العالم فهمه أبدا ·
ان ميزان الانسانية العظيم لا يخطىء فى يديك ·
أنت تزن كل ما هو دقيق ، وان كان الآخرون لا يرضون بأوزانك ·
أنت تزن التاج الذهبى وأكاليل الغار البراقة ·
أنت تزنها ، انها أتربة ! ·· انظر الى الآلهة انهم ينحنون اليك ·
أنت حكيم زماننا ، وأنت منقذ شرفنا (١٣) ·

هكذا كتب هردر فى احدى قصائد شبابه (١٤) ، ولكنه لم يشعر بحالة الرغبـة الى العودة الى الطبيعة الا فى مستهل حياته فقط ، فقـد استطاع بعـد ذلك التغلب على التشـاؤم التاريخى والفلسفى الخـاص بهذه السنين ، وحل مكان الانكار أكثر التأكيدات رسوخا · ولنتأمل قوله: « فى كل عصر سـعى العنصر الانسـانى نحو السـعادة ، ولكن بطريقة مختلفة · ونحن الآن فى زماننا نتردى فى هوة المبالغة ، عندما نثنى مثل روسو على العصـور التى لم يعـد لها وجود ، والتى لم يكن لها وجود · فانهضوا ، وأثنوا على فضائل عصركم » (١٥) ·

هذا الهدف الذى رسمه هردر لنفسه فى شبابه المبكر ، وفى أيام انتـاجه المتدفق ، قد استطاع أن يحققه فى حيـاته · وان كان هـذا

التحقق قد تم في صور متناثرة في عدة نواح • فقد تسنى له أن يصبح « رسول فضائل عصره » ليس بأى معنى أخلاقى أو دينى ، بل بمعنى فكرى محض • فقد أرشد عصره الى بعض قواه الأصيلة ذات الأثر العميق، والتى كانت الى هذا العهد فى سبات عميق • وعندما فعل ذلك فانه أصبح مرشدا للمستقبل كذلك • وكان على الفكر التاريخى والكتابة التاريخية التى أعقبت ذلك أن تختار فى الغالب وسائل أخرى ، وأن تخضع لميول مختلفة تماما عن ميوله ، غير أنه حيثما يصادفنا فهم حى وتفسير روحى للتاريخ ، فمن الضرورى أن نرجع ذلك الى هردر •

ولأول وهلة يبدو وكأنه لا يمكن أن يوجد تعارض حاد مثل الذى بين طريقة هردر الذاتية فى النظر الى التاريخ وبين موضوعية « رانكه » الصارمة • فقد كان هدف « رانكه » الوحيد هو أن يبين « كيف حدث التاريخ بالفعل » ، وكان يفضل « محو نفسه كذلك » حتى يجعل صوت الأحداث التاريخية والقوى الجبارة للعصور وحدها مسموعا • وكان مثل هذا المسلك غير ممكن لهردر ، لأن منهجه كان بحاجة الى فهم تعاطفى للحياة الباطنية للآخرين • ولم يستلزم هذا الاستبصار التعاطفى محو النفس ، بل حشد قواها وتوسيع مداها • وهردر لا يمكنه أبدا أن يمحو ذاته ولا يمكنه أبدا أن ينكرها • لقد كان مثل فاوست ، يبغى تضخيم ذاته حتى تضم الكون ، وذلك لكى يمتع نفسه بكل ما يخص عالم الانسان بأسره • وبخلاف هذا الاختلاف فى الشخصية والميول الرئيسية، فان هردر مع ذلك قد أثر فى رانكه أقوى تأثير (١٦) • فان ملاحظة رانكه الشهيرة الخاصة بأن كل عصر يتبع « الله مباشرة » ، وأن قيمته لا تعتمد على ما قام بتحقيقه ، بل على « وجوده وعلى ذاتيته » ، تكرر بوضوح ، وفى صورة خصبة الاعتقاد الأساسى الذى دافع عنه هردر فى مؤلفه الأول الكبير عن فلسفة التاريخ (من فلسفة للتاريخ الى الحضارة الانسانية) Auch-eine Philosophie der Geschichte Zur Bildungder Menschheit •

وقد تشبث رانكه تشبثا قويا بكلمات هردر عندما كتب أن جميع الأجيال تتساوى فى مكانتها عند الله ، وأن المؤرخ مطالب بأن يرى الأشياء بهذه الطريقة •

ولذا ، فليس هناك توقف فى الاستمرار بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أى بين الاستنارة والرومانتيكية ، بل هناك فقط اتجاه تقدمى يؤدى من « ليبنتز » و « شافتسبرى » الى « هردر » ومنه الى « رانكه » •

وقد ذكر « فريدريش ماينكه » فى محاضراته لتخليد ذكرى رانكه ، أن أحدا لن ينال كثيرا من قدر رانكه ، اذ قال : ان المبادىء التى جعلت كتابته التاريخية حية ومثمرة وهى : الشعور بالفرد ، وبالقوى الباطنية التى تشكل الأشياء ، وبتطورها الفردى الخاص بها ، وبالأسس العامة للحياة التى تجمع بين كل هذه العناصر - هذه المبادىء قد تمت بفضل جميع المحاولات التى قام بها العقل الألمانى خلال القرن الثامن عشر . وقد عاونت أوربا بأكملها فى قيام هذه المبادىء . فأعان «شافتسبرى» الحركة الألمانية عونا فكريا قيما بفضل نظريته عن الصورة الباطنية، كما أن ليبنتز فى نفس الوقت فى ألمانيا قد استطاع - بواسطة نظريته عن «الموناد» وبفضل عبـــارته « التعاطف العالمى » - اشعال النار ، التى اتقدت بعـد ذلك عند الشاب هردر ، واندلعت فى النهاية عندما استخدم عبارة ليبنتز ، واكتشف فردية الأمم الممتدة الجذور فى أرض الحياة بأكملها التى تخص الجميع ، وتنتسب الأمم كلها اليها انتسابا الهيا (١٧) .

الفصل الثاني

الرومانتيكية وبداية العلم النقدى للتاريخ
نظرية الأفكار التاريخية : نيبور ورانكه وهمبولت

لا يمكن انكار دور الرومانتيكية فى جعل التفكير التاريخى مثمرا الى درجة غير عادية • ويعتبر ما تحقق فى هذا الشأن من أهم النتائج الفكرية التى حققتها الرومانتيكية • ولكن ليس من السهل تحديد الدور الذى كان لها فى هذا السبيل • فالآراء الخاصة بالأهمية الفعلية لتأثيرها تتضارب تضاربا كبيرا • وحتى فى الوقت الحاضر ، ما زال هناك تعارض من عدة نواح بين الآراء والأحكام الخاصة بقيمتها • ولذا فاننا نجد مقالين فى كتاب عن تاريخ العصور الوسطى والعصور الحديثة ينتهيان الى نتائج متعارضة تماما • المقال الأول كتبه « فون بيلوف » (١) ، وهو دفاع مطلق عن الكتابة الرومانتيكية ، وهو بحق مناصرة تامة لها ، فقد نسب اليها كل ما كتب فى القرن التاسع عشر ، وحسب من نتائجها الروحية • وكلما ابتعد التاريخ عن اتباع آراء الرومانتيكية الرئيسية ، اعتبر أنه قد أصبح معرضا لخطر الانحراف الى أى طريق غير مألوف كالمادية مثلا ، أو وجهة النظر الاجتماعية ، أو التفسير الوضعى كما ظهر فى فرنسا تحت تأثير « كونت » • ولذا أصبح من الواجب أن تكون صيحة المعركة للكتابة التاريخية الحديثة « عودوا الى الرومانتيكية » ، وقد دافع « فون بيلوف » عن هذا الموقف بتبصر عظيم ووضوح ، وبأقصى قدر من التعصب فى الوقت نفسه • أما المقال الآخر فهو ل « فيتر » الذى قدم صورة مختلفة تماما ، أنكر فيها انكارا مطلقا أية قدرة للرومانتيكية على بلوغ المعرفة التاريخية الموضوعية • فقد حاول أن يثبت أن الرومانتيكية قد طرقت عالم التاريخ وفى جعبتها أفكار محددة قد سبق تصورها • ولهذا السبب لم تستطع قط أن تحقق أى فهم غير متحيز للأحداث • وأعمت نظريات « الروح القومية » و «التطور العضوى» ، والاسراف فى تقدير «غير المعلوم » الذى

اعتبر فى مرتبة أعلى بكثير من « المعلوم » ـ كل المتمسكين بهذه النظرة من البداية ، وجعلتهم لا يدركون النواحى الهامة فى الأفعال التاريخية • فلم تنكشف لهم قط العوامل المتنوعة والمتعددة الجوانب التى تقرر التاريخ ، « ولم تتسق مع الكتابة التاريخية نظريتهم الدجماتيقية التصور التى تعتمد على طائفة من فروض الرومانتيكية غير المبرهنة وتعميماتها غير الناضجة ، وذلك لأنهـــا قد تمت على يد أناس لم تكن لديهم ســوى دراية ضئيلة بالتاريخ » ، فأصبح الرأى التاريخى السياسى الرومانتيكى بغير فائدة على الاطلاق •

فما الذى نستطيع أن نستنتجه من هذا الاختلاف البين فى الرأى بين اثنين من الباحثين مثل « بيلوف » و « فيتر » اللذين كانا يعرفان تطور الفكر التاريخى الحديث معرفة تامة ، وتتبعاه فى جميع مراحله الواضحة ؛ يتضح على الفور أنه لا يمكن قبول رأى فيتر بمجرد ترك المجال الضيق للكتابة التاريخية والنظر الى تطور العلوم الانسانية ـ Geisteswissens chaften فى القــرن التاسع عشر ، فقد أظهر الاتجـاه الذى تم هناك بوضوح تأثير الأفكار الرومانتيكية الدائـم بل والحاسم فى كل مجال • فقـد أثرت هـذه الأفكار تأثيرا واضـحا عـلى ما قـام به « شليجل » A. W. Schlegel فى تاريخ عالم الأدب ، وما حققه الأخوان « ياكوب وفيلهلم جريم » فى عــالم اللغة الألمانية ، وما أنجزه زافينى Savigny فى تاريخ القانون • وربما يكمن فى هذه الآثار أهم ما حققته الرومانتيكية وأخلده • ولو لم يكن لديها أى شيء سوى الشعور بما هو معجز وخارق للعــادة ، والاهتمــام بالغامض والملغز مما كان موضــع فخــرها ، ويعتبره أنصارها من الكتاب عادة أفضل خصائصها وأكثرها جوهرية ـ لما أمكنها الثبات طويلا فى العالم الثقافى• ويرجع ثباتها فى كل من الأدب والتاريخ الفكرى العام الى أنها كانت كذلك بحثا فى المعرفة ، وأنها قدمت أداة خاصة بها ، هى أداة النقد التاريخى الحديث • فى هذا السبيل عملت الرومانتيكية جنبا الى جنب بجوار أفكار الاستنارة المحتقرة احتقارا جما • من هذا يتضح وجود طريق مباشر ومستمر ومتصل بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر • فهناك صلة بين بايلى Bayle وفولتير من القرن الثامن عشر ، ونيبور ورانكه من القرن التاسع عشر • ويتحتم علينا أن نشيد بمزايا الرومانتيكية الباقية • فقد ظلت آثارها يانعة فى عالم علم الحضارة ، حتى بعد أن خبا بريقها الشاعرى ، وذبلت « زهرة الرومانتيكية الزرقاء » • وقد تبدو هذه الاشادة متناقضة مع النظرة التقليدية التى ينظر بها الى الرومانتيكية : فاى نهضة وازدهار يمكن أن تتوقع من رؤية

الى العالم Weltanschauung تبحث فى الأماكن المظلمة بدلا من المضيئة وتشعر بالرضى عند قيامها بذلك ؟ • وما الذى يتوقعه التاريخ من مزاج يرفع من شأن الأسطورة ويمجدها ، ويحاول التشبث بالنظرة الخرافية والدينية الى الأشياء ؟ • رغما عن هذا ، فقد أقامت أفضل العقول فى العصر الرومانتيكى حدا فاصلا بين العلم والأسطورة • ولذا فمن يقرأ تعقيب أوجوست فيلهيلم شليجل على « أغان ألمانية قديمة » للأخوين ياكوب وفيلهيلم جريم سيظن أن الذى كتب هذا التعقيب هو أحد طلائع الرومانتيكية • لأن المقال يفرق تفرقة قاطعة بين المصادر التاريخية من ناحية ، والمصادر الخرافية والشاعرية ، أو الأسطورية من ناحية أخرى • فكل التاريخ الموثوق به ، وفقا لرأى شليجل يعتمد على مثل هذه التفرقة • وقد وجه شليجل اللوم الى الأخوين لأنهما فشلا فى أحوال كثيرة فى فصل الخرافة فصلا كافيا عن التاريخ الحق ، ولأنهما أسبغا على الخرافة شرفا ، يعنى الاعتراف به الشك فى أكثر معارفنا دقة ورسوخا •

ويقول شليجل : « ان جميع الحقائق التاريخية تتضمن السؤال البسيط الخاص بهل حدث شيء معين بالفعل أو لم يحدث ، وهل اتبع هذا الشيء الوسيلة التى ذكرت ، أو أنه قد تم باتباع وسيلة أخرى • ولا يمكن أن تكون الروايات المتناقضة حقيقية معا فى نفس الوقت • ويساء الى الخرافة ذاتها بتحميل مقصودها جميع الأشياء الزائفة غير المعقولة أو الحمقاء التى يذكرها الراوى • فليس لكل الأفكار الخاطئة أصل • فهناك أوهام غير مستلهمة تماما ، وأكاذيب غير شاعرية • غير أن الأخوين جريم يتحدثان حتى فى القصص وحكايات الأطفال عن الروح القديمة للخرافة وعن التقاليد الأكثر تأخرا ، أو عن الأسطورة ، وعن الطبيعة الأسطورية للكل » •

وقد طالب شليجل بالاضافة الى هذا النقد بصفة خاصة بأساس لغوى أكيد لبحث السجلات الأدبية • ويقول فى هذا الشأن : لا يمكن تكرار القول على الدوام بأن نجاح البحث فى العصور القديمة للغة العامية يتسنى فقط اعتمادا على النقد والتفسير • فكيف يتيسر ذلك بغير معرفة دقيقة بالنحو ؟ » • وقد بين أن ما قام به الأجانب حتى ذلك الوقت من أجل القواعد الألمانية ، كان أكثر بكثير مما أنجزه الباحثون الألمانيون (٣) • ويبدو أن هذا هو ما ألهم ياكوب جريم لكتابة كتابه عن النحو الألمانى • وربما كان لمقال شليجل فضل حثه على القيام بمهمته الحقة الخاصة بدراسة اللغويات التاريخية (٤) •

وتأثير النزعة الرئيسية للرومانتيكية على نيبور أكثر جدارة بالملاحظة · وقد أشعرته الرومانتيكيه بالسمة المتمايزة للتفكير الأسطورى وأهميتها ، ولكنها دفعته الى وضع حد قاطع بين الفكرين الأسطورى والتاريخى الحق · وأكثر من ذلك أنه أدرك وجود اختلاف رئيسى بين المصادر المختلفة للمعرفة التاريخية ، كما أدرك أنه لا يمكن الاهتداء الى وجهة نظر مدعمة تدعيما تاما الا اذا وضع هذا الاختلاف على الدوام نصب الأعين · وقد استطاع نيبور أن يفصل الأساطير فصلا واضحا ودقيقا عن الواقع التاريخى ، لأنه فهم الأساطير فهما عميقا · ولذا يعتبر فهمه الواضح للشعر والدين ـ الذى يرجع الفضل فيه الى الرومانتيكية ـ هو نقطة انطلاقه التى انطلق منها لاكتشاف صورة جديدة للتفسير التاريخى · وكان يؤمن بأن أية ملحمة رومانية ظهرت فى بداية عهد الرومان تفوق فى روعة خيالها وعمقها أى شيء كتبته روما فى عهدها المتأخر (٥) · ولكنه رأى التاريخ الفعلى لروما من ناحية أخرى ، فهو لم يرض عن الخلاص من التقاليد الخرافية الرومانية جملة واحدة ، بل أراد أن يضع مكانها شيئا انشائيا وايجابيا · فقد أراد توضيح تاريخ الشريعة الرومانية بدلا من الاكتفاء بذكر أحداث التاريخ الرومانية المحققة تحقيقا جزافيا مشكوكا فيه · وتصور تاريخ روما مكونا بصفة رئيسية من نضال دستورى كبير بين الأشراف والعوام · وهو النضال الذى تمتد جذوره الى الخلافات بين الغزاة والمنهزمين · ونظر أول الأمر الى المشكلات الاجتماعية والسياسية ، والروابط التى تربط النظام الرومانى بنظام (٦) توزيع ممتلكات الأرض · وبهذه الوسيلة ، ميز المظاهر من الواقع وتحررت ماهية الأحداث التاريخية من أحجبة الرموز الغيبية والشعرية ، التى أحاطت بها ، وأخفت معالمها أثناء انتقالها عبر العصور · ولم يكن عبثا ، أنه أثناء تلقيه العلم ، كان يميل الى الفلسفة النقدية (٧) ، التى ألهمت مؤلفاته حتى بعد أن هجر الفلسفة المجردة وميتافيزيقية التاريخ ، وانقطع انقطاعا تاما الى البحث التاريخى ·

هناك فقرة ذات ملامح مميزة وملحوظة عند نيبور ، وهى تعبر تعبيرا تصويريا عن هذا المثل الحديث الظهور الخاص بالمعرفة · فقد شبه نيبور المؤرخ برجل فى حجرة مظلمة ، اعتادت عيناه تدريجيا على الظلام، وأصبح بامكانه ادراك أشياء لا يستطيع من دخل هذه الحجرة فى التو أن يراها ، وربما صرح لذلك بأنها غير مرئية (٨) ، ولا يخامرنى شك فى أن نيبور عندما كتب هذه العبارات كان يفكر فى تشبيه أفلاطون الرمزى للكهف ، وان كان قد جعل له معنى مغايرا تماما · فقد كان أفلاطون مقتنعا بأن من ترك الكهف ، ورأى نور النهار ، ولم يعد مرغما على رؤية أشباح صرفة، بل

يستطيع الاهتداء الى المعرفة الحقة ـ أى الهندسة ومعرفة الأبدى ـ لن يعود الا مرغما فقط الى رؤية الأشباح ، وسيرى أنه من العبث مناقشة رفاقه فى الأنواع المختلفة للظلال ومعناهـا • ولكن نيبور أراد أن يطلق العنان لهذه الرغبة الخاصة بتفسير مثل هذه الأشياء ، كما أراد تنميتها وتهذيبها الى أقصى حـد • وقد أشار مرة الى أن عمل المؤرخ « يتم فى الخفاء » • فعلى أى شىء يعتمد هذا الاختلاف فى طريقة التفكير بين أفلاطون ونيبور ؟ واضح أن موضوع المعرفة عند نيبور كان مختلفا عن موضوع المعرفة عند أفلاطون • وفى الوقت الذى اقتصر فيه أفلاطون على « الوجود الخالص » كموضوع للمعرفة ، وأكد فيه أن كل معرفة لا تتجه نحو هذا « الوجود الأبدى » خاطئة ، كان نيبور موقنا بأن معرفة الصيرورة ليست مستطاعة فحسب ، بل انها الصورة الوحيدة للمعرفة الانسانية اللازمة لوجود حى ومتقدم • ولذا فعلى الانسان أن يرعى هذه الملكات التى تجعل واقعية هذا التقدم واضحة أمامه ، وعليه أن يكون قادرا على اكتشاف الصورة المحددة فى السحر وفى الغسق • ومن المؤكد أنه لا حق لمن عجز عن القيام بذلك فى أن يكون مؤرخا •

فالمؤرخ بخلاف المنطقى لا يستطيع أن يترك عالم الظواهر من ورائه • انه فى هذا العالم دائما محاط بالمظاهر ، ومهمته هى أن يعلو عليها ، وأن يكون قادرا على فهمها ، وذلك بوضع مناهج دقيقة لفصل الظواهر الفعلية من الخداع والأوهام ، أثناء اكتشاف طريقه خلال عالم الخرافة والتقاليد الخرافيــة • والذى أراد نيبور أن يحققه هو أن تنبعث من جديد صورة للوجود الذى طمسته أنقاض الماضى ، وأن نستطيع استخلاص الحقائق فى الحديث أو القديم ـ أى أن نميز بين الرواية المأثورة وما له «بريق بلاغى»(٩)، ولم يشك قط فى أن الذى يستطيع القيام بهذه المهمة هو المنطق التاريخى • وبـذا أمكن التغلب من ناحيــة المبــدأ على « اللاعقليــة » التى تدعو لها الرومانتيكية عادة • انها لم تكن أكثر من صيحة معركة أو عبارة جوفاء موجهة الى اعتداد العقل بنفسه فى عصر الاستنارة • ولكن لا يمكن أن ينجم عنها أية نتيجة علمية فعــالة جديدة • فلن يتحقق أى تقــدم الا اذا تحررت قوى جديدة للعقل ، وأفسح الولع بالماضى والاستغراق الحدسى فيه الطريق أمام نقد تاريخى واع يوثق به •

كان هذا هو العمل العظيم الذى حققــه رانكه ، الذى كان تلميــذا لنيبور • فان نيبور هو الذى قدمه الى التاريخ • وتسنى لرانكه أن يدرك بوضوح من خلال المثل الذى قدمه أستاذه ـ كما أوضح فيما بعد ـ أنه لا يزال من المستطاع تقــديم كتابة تاريخية عظيمة فى العصر الحديث •

ومن الممكن تحديد مرحلة تطوره التى استطاع فيها التغلب على حساسيته الرومانتيكية ، والتى وضع فيها مثلا جديدا للمعرفة الايجابية ، بكل دقة . فقد قرأ عن لويس الحادى عشر وشارل الشجاع فى رواية (سكوت) Quentin Durward وقرأ بعد ذلك قراءة مستفيضة عن الصراع بينهما فى المؤلف التاريخى الذى كتبه Philippe de Commine . وكتب رانكه الى أخيه أنه وجد أن هذا المؤلف التاريخى أفضل من القصة ، وأكثر طرافة منها . وصمم من فوره على استبعاد كل الاختلاقات والخيالات من مؤلفاته ، وعلى التزام الحقيقة التزاما كليا . وقام رانكه بتفسير ما شعر به نيبور تفسيرا قويا بأن ذكر أنه عندما يلقى المؤلف بقلمه عند انتهائه من الكتابة ، فعليه أن يكون قادرا على أن يشهد أمام الله بأنه لم يكتب الا ما كان حقيقيا ، أى أفضل ما يمكن كتابته اعتمادا على معرفته ، وبعد أكثر الأبحاث اخلاصا (١٠) .

وأما أن هذا كان شيئا جديدا لدى كثيرين من ممثلى التاريخ الرومانتيكى ، فواضح من الاستقبال الذى قابل به مؤرخ مثل « هينريك ليو » مؤلفات رانكه الأولى . فعندما نشر رانكه مؤلفه الرئيسى الذى انتقد فيه انتقادا لاذعا « جويكشاردينى » صرح « ليو » بأن مثل هذا النقد غير مجد ، وأن كتاب «جويكشاردينى» سيحتفظ بأهميته أمدا طويلا ، بعد أن يختفى رانكه فى زوايا النسيان الذى يستحقه بجدارة . ومن المؤكد أن (ليو) قد أراد ألا يفسد نقد رانكه المتعة الجمالية (الاستاطيقية) التى شعر بها من قراءة (جويكشاردينى) وكان على استعداد للتضحية بالحقيقة التاريخية فى سبيل هذه المتعة . ولكن مثل هذه الآراء والمعايير قد فقدت كل أهميتها عند رانكه . فالشىء الوحيد الذى أصبح يعترف به هو سيطرة الموضوعية الصارمة. وأصر مثل نيبور على أنه ينبغى على المؤرخ ألا يضيف لمادته شيئا بقصد زيادة سحرها الجمالى ، أو سعيا وراء احداث تأثير بلاغى براق . وفى الوقت الذى صرح فيه ليو بأن (جويكشاردينى) قد نجح فى تصوير الهزات الروحية للحياة ، ولذا فان مسألة تمثيل كل سطر كتبه للحقيقة قليلة الأهمية ، كانت مثل هذه التفرقة بين الحياة (والحقيقة) غير مفهومة لرانكه . فانه كان لا يهتدى الى الحياة التاريخية الا عندما ينجح فى النفاذ الى الحقيقة التاريخية . وقد كرس كل شىء لخدمة هذه المهمة الوحيدة . وبهذه الوسيلة وحدها تسنى له الخلاص من الاستاطيقا الرومانتيكية والميتافيزيقا وأمكنه كتابة تاريخ يعتمد على أساس منهجى جديد .

وبدت الآن مسألة امكان المعرفة التاريخية وأحوالها فى ضوء جديد. فلأول مرة أمكن تقديمها بوضوح تام ودقة . وبالطبع لا يمكن أن تجيب

كلمة واحدة فقط على هذه المسألة ، حتى لو كانت صادرة عن رانكه . وعلى المرء ألا يتوقع الكثير من الأحكام الشخصية التى حاول رانكه أن يصوغ فيها نظراته عن طبيعه التاريخ ومهمة المؤرخ . وواضح أن عبارات رانكه المذكورة تفتقر الى التحديد ، كما أنها تشير الى المشكلة أكثر من استطاعتها الامساك بها بعمق . وحتى ملاحظته الشهيرة الخاصة بأنه يود أن يستبعد الذات تماما ، لكى يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه فانها تتصف بالنقص كذلك . فهو قد افترض فى هذه الملحوظة وجود صلة بين الذات والموضوع . ولكن هذه الصلة مشكوك فيها الى أبعد حد من وجهة النظر الابستمولوجية ، وهى تبدو أكثر اثارة للمشكلات عندما يكون هذا الموضوع هو التاريخ وليس الطبيعة . ففى العلوم الطبيعية نفسها عندما يتضح لنا تكوينها الحقيقى ، فاننا ندفع دفعا لا مفر منه الى ملاحظة أن المعرفة لا يمكن أن تفهم ببساطة كتمثل ، وأنه لا يوجد موضوع يعرف بهذه الطريقة . فيجب الاعتراف بمشاركة (الذات) وعلينا أن ندرك أن هذه المسألة ذات قيمة ايجابية لكل معرفتنا بالطبيعة ، وأنها ليست مجرد تحديد ضرورى . وأن القضية التى قدمها كانط بالكلمات الآتية وهى : « أن الذى يعرف قبليا فى الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها » ، ستظل صائبة حتى فى مجال الرياضيات والعلوم الرياضية . ولذا فان الفضل فى الثورة التى تحققت فى منهج التفكير فى عالم الطبيعة يرجع الى هذا التصور وحده . ابحث فى الطبيعة (دون أن تعزو ذلك للطبيعة) عن كل ما أشار به العقل نفسه ـ وحتى اذا كان على العقل أن يتعلم كل ذلك من الطبيعة ، فانه باعتماده على نفسه لن يستطيع أبدا معرفة أى شىء عن الموضوع . واذا كان هذا الكلام صحيحا بالنسبة لعلم الطبيعة ، فانه صحيح كذلك الى حد كبير فيما يتعلق بالتاريخ . ففيه تدخل الذاتية بالمعنى العام للعقل النظرى وافتراضاته السابقة . ولكن يضاف اليها عوامل أخرى تعلن عن ذاتها باستمرار كفردية المؤلف وشخصيته . ولن يتم بغير هذه الذاتية أى بحث تاريخى فعال ، أو كتابة تاريخية . ومن ثم فان مشكلة الحقيقة التاريخية التى صاغها رانكه فى صورة جديدة ودقيقة ، والتى تعتبر مسئولة عن ثورته فى الكتابة التاريخية تتمخض فى الحقيقة عن تقرير الدور الذى يلعبه (العامل الشخصى) وتحديده . وفى هذه المسألة يعارض رانكه كل نوع من الانحياز الى المعسكر Parti pris ، وأى دفاع عن أى برامج سياسية وقومية ودينية محددة ، ويرفضه . فقد وصف أولئك المؤلفين الذين خضعوا الى مثل هذه النزعة، بأنهم كتاب نشرات للدعوة . ولهذا السبب فقد أقدم بعد ذلك على انكار أى حق (لترايتشكه) فى لقب مؤرخ ، ووصف بحق الأجزاء التى قرأها من تاريخ ألمانيا لترايتشكه حينئذ بأنها مجرد نشرات تاريخية للدعوة قد كتبت فى أسلوب براق (١١) .

وقد قيل ان التاريخ كان عند ترايتشكه مجرد منصة للخطابة ، وانه قد استخدمه للمجاهرة بمطالبه السياسية · فهل كان امتناعه عن الرجوع الى وثائق المحفوظات البروسية لأنه خشى أن يتعرض رأيه المفضل عن السياسة البروسية للمتاعب ؟ (١٢) · من الطبيعى أن يبدو أى اجراء من هذا القبيل عند رانكه ليس فقط كخطيئة فادحة تتعارض مع روح الحقيقة التاريخية بل كتعبير عن الضعف الشخصى ، لأن معناه عنده هو النقص فى « ارادة المعرفة » ، فقد كان كل شىء شخصى عند رانكه نفسه ــ سواء أكان من الأمور التى لم يستطع قمعها ، أم ما تسنى له قمعها فعلا ــ فى خدمة « ارادة المعرفة » وحدها وقد تخلل هذا الطابع أبحاثه ، وبعث الحيوية فيها وألهمها غير أنه لم يسمح لهذه الجوانب الشخصية قط بأن تقرر سلفا النتائج التى سوف يؤدى اليها البحث ·

واعتمدت فكرة الموضوعية التاريخية لرانكه على مثل هذا الفصل بين الشخصى والواقعى ، وكان اهتمامه بالأحداث التى وصفها فى كل مجال جليا لا يمكن الخطأ فيه · وان كان لم يعبر عن هذا الاهتمام قط فى صورة ذاتية محضة أو شخصية · وفى رأيه أن التاريخ ينبغى ألا يكون تهذيبيا أو توجيهيا بطريقة مباشرة · فهو يستطيع أن يحقق أهدافه الخاصة بالتهذيب والتوجيه بطريقة أفضل كلما قل سعيه المباشر وراء هذه الغايات · فهو قادر على التوجيه اعتمادا على صورته البحتة من خلال الوقائع والأفكار دون حاجة الى معونة يقدمها المؤرخ على الدوام فى صورة تعليقات · ولم يكن لرانكه نظير فى هذا الفن ،وان كان لم يتيسر له الاستفادة بمناهج للبحث قد تقدمت بعد ذلك·وفى رأيى أنه يجب أن يكون مكان رانكه فى هذا المقام الى جانب العظماء ، ليس فقط فى مجال الكتابة التاريخية ، بل فى مجال الدراسات بوجه عام كذلك · قال جوتيه : « ان ما يطلب من العبقرى أولا وآخرا هو حب الحقيقة » (١٣) · وفى المثل الخاص برانكه ، علينا القول انه قد اتصف بهذه الصفة اللازمة كقلائل من الكتاب الموهوبين · ومن وجهة النظر هذه ، يمكن أن توضع مؤلفاته فى التاريخ على قدم المساواة مع تلك التى تعزى الى جوتيه فى عالم الدراسات الطبيعية · ويقول جوتيه عن نفسه : « قد برهنت كل حياة فكرى الباطنية أنها أداة حية للاكتشاف (eine lebendige Heuristik) فهى أولا تجعلنى أعرف قانونا غير معروف ، ثم تدفعنى الى تأييده بالبحث فى العالم الخارجى » (١٤) · وكان بحث رانكه بالمثل ملهما وموجها لفهم مثل هذه القوانين غير المعروفة · والذى جعل مؤلفاته تتصف بمثل هذه الصفات ، وأعطاها قيمتها الفكرية ليس هو المادة الموضوعية التى استطاع تنظيمها بالرغم من وفرتها ، وانما اعتماده الى قدر كبير على التفسير الحيوى

ووسيله البحث التى استخدمها ، وعدت من أجل هذا نموذجا للبحث التاريخى .

فالكتابة التاريخية العالمية لا يمكن أن تتقدم تقدما حقيقيا الا اذا اعتمدت على مثل هذا المثال من المعرفة . وليس من شك فى أن الأفكار القومية والدينية قد ظلت تلهم هذه الكتابة التاريخية ، ولكن هذه الأفكار لم تعرقلها سواء فى اختيار الموضوع ، أو فى اصدار الأحكام . وتسنى لرانكه بفضل هذا المثال أن يصبح مؤرخا لحركة الاصلاح الدينى ، وكذلك مؤلفا لكتاب عن البابوات ، وان كان « بنديتوكروتشه » قد قال عن هذا الكتاب الأخير : « ان اليسوعيين كانوا على حق عندما احتجوا عليه . ووفقا لعبارته : «البابوية اما أنها كما تدعى منظمة الله المتجسدة ، أو أكذوبة» . وليس هناك مجال للتحفظات المهذبة بهذا المقام . اذ لا يوجد بديل ثالث (١٥) Tertium non Datur » ومثل هذا الحكم يسىء فهم سمة عمل رانكه . فانه لم يكن بأى معنى من المعانى بالمشاهد الذى لم يتأثر ، أو اللاأدرى أو الشاك كما صور كثيرا . فكل صفحة من صفحات كتابه « التاريخ الألمانى فى عهد الاصلاح الدينى » تشهد بأنها قد كتبت بعد شعور بأعمق المشاعر للأحداث ، وبعد ادراك لا شك فيه فى اتجاهه نحوها . كما أنه لم يمنع نفسه من اصدار الأحكام الأخلاقية . فكتب مثلا عند وصف عصر الملك لويس الرابع عشر :

« كيف ينبغى أن يكون الموقف السياسى العام ، بعد أن دفع الملك بواسطة أحد قضاته فى « ميتس » الى الموافقة مرغما على انشاء المجلس الاتحادى ، الذى جر اليه كبار الأمراء ، لتقرير حقوقهم الخاصة فى الأرض والناس ، وهى الحقوق التى ضمنتها المعاهدة ... وكأنها مسائل حق شخصى ! ... كيف كان ينبغى أن تكون حالة الامبراطورية الألمانية عندما سمحت ببتر ستراسبورج بالقوة وبطريقة تتنافر مع طبيعة الأمور . فأى شىء تبقى بعد ذلك ، لم يسمح الملك لويس الرابع عشر لنفسه بالقيام به (١٦) ؟ » .

ولكن رانكه أراد قبل أن يصدر حكمه أن يتأمل ، وكان يستطيع التأمل فقط . عندما يطمئن الى الاهتداء الى موضع مناسب يساعده على فحص كل ما حدث فى التاريخ . فالتاريخ لم يكن عنده مجرد سلسلة من الأحداث المنعزلة ، بل كان أحداثا محكمة ، متبادلة التأثير ، وصراعا محكما بين القوى الروحية . وكان لكل من هذه القوى معنى محددا عنده . وقد رضى عن تسميتها « بأفكار الله » ويتضح من هذه النظرة الديناميكية أن المؤرخ الذى لا ينجح فى اعادة بعث جميع القوى بأكملها لن يستطيع أن

يتحقق من وجود أية قوة منها . فأية قوة لا تعتبر شيئا مذكورا ، عندما لاتوجد القوة المناهضة لها التى تؤكد ذاتها تجاهها والتى تعمل الى جانبها . « فالتاريخ لا يقدم مشهدا لأحداث صرفة ، كما يبدو للوهلة الأولى . كما أنه ليس مشهدا للدول والشعوب القائمة بالغزو أو الهجوم ويخلف بعضها البعض ... وهناك فى الحقيقة قوى . انها قوى روحية فى الحقيقة تفيض بالحياة . وهى قوة خلاقة ... انها الحياة نفسها . وهناك طاقات أخلاقية نراها وهى تقوم بدورها فى التاريخ . ولا يمكن لهذه الطاقات أن تعرف ، أو أن تفهم فهما مجردا ... بالرغم من أننا نستطيع أن نراها وأن ندركها . ويستطيع أى شخص أن يدرب نفسه على الشعور بوجودها . انها تنمو وتسيطر على العالم ، وتظهر نفسها فى كثير من الصور المتنوعة ، كما أنها تتحدى بعضها البعض ويحد بعضها البعض ويتغلب بعضها على بعض . ويكمن السر الكامل لتاريخ العالم فى تلاقى هذه القوى ، وفى انتقالها ، وفى استمرارها ، وفى تلاشيها ، وعودتها للحياة ثانيا . هذه الأشياء تعنى أن هذه القوى تستطيع أن تحقق كمالا أعظم » (١٧) .

ومن رأى « سر التاريخ » على هذا الهدى ، لن يستطيع فقط أن يصبح ، بل يجب عليه أن يصبح مؤرخ البابوية ، وكذلك عهد الاصلاح . وكان من المستحيل عند رانكه النظر فى أية ظاهرة الا باعتبارها انعكاسا لأخرى . فلم يتسن له وصف حركة الاصلاح الدينى ، وما اعتقد أنه معناه الروحى ، لو لم يحاول أولا فهم السلطة التى كان عهد الاصلاح يعارضها ، أى السلطة فى أعلى درجات أهميتها ، وفى قدرتها على التشكل فى صور مختلفة . وكان عليه أن يرى هذه السلطة المعادية ، لكى يستطيع أن يفهم المقصد الباطنى لعهد الاصلاح نفسه .

وقد حثنا « فون بيلوف » بأن ندع الوصف المعتاد لرانكه كمؤرخ « تأملى » ، وأن ندعوه بدلا من ذلك بالمؤرخ « الموضوعى » أو « العالمى » (١٨) . وفى الحقيقة أن الصفتين تتساويان فى وصفه فان رانكه قد استطاع أن يصبح تأمليا فقط ، بعد أن أصبح عالميا .

ويقول رانكه : « كذلك ليس من شك فى التاريخ ، ان رؤية الحادثة الفردية كما هى فى الحقيقة ذات قيمة لا تقدر . ومثل الحادثة الفردية كمثل أى شىء جزئى آخر ، لأنها تدلنا كيف سيتطور هذا الجزىء ، لأن الجزىء يحوى كليا بباطنه . ولكن علينا ألا نرفض أبدا المطلب الخاص بضرورة فحص الكلى من نقطة ملائمة مستقلة . والحقيقة أن كل فرد يحاول بوسيلة أو أخرى أن يفعل ذلك ـ والذى يحدث هو أنه تنبعث من

بين الادراكات المتعـــددة دون أن نســـعى لذلك ـ نظرة ما خاصـــة بوحدتها » (١٩) ٠

كان هذا ما عناه رانكه عندما قال أثناء قيامه بتأليف تاريخ البابوية، أنه ينبغى أن يكون كل التاريخ الحقيقى عالميا وكليا ٠ وكذلك قوله أنه شعر بالعواقب البـاطنية وهى تحمله بعيدا وفقـا « لمنطق ما يفعـله الله » (٢٠) ٠

وطالما ذكر المؤرخون السـياسيون الذين أتوا بعده ، على سـبيل المثال ، « فون سيبل » (Von Sybel) أن مثل هذه النظرة الى التـاريخ تثبط العزيمة وتجعل تحديد الأهداف بغير جدوى ، كما أنها تشل الحكم ٠ ولكن فى حالة رانكه لم يحدث أى شىء من هذا القبيل ، حتى عندما طالب بأن تعقب أحكام التـاريخ البحث ، ولا تسبقه أو تمهد له ٠ وقد انزلـق منافسوه الى الوسائل الصحفية ٠ والى الكتابة التاريخية المغرضة (٢١) ، لأنهم أساءوا فهمه فى هذا السبيل ٠ أما ما فعله رانكه فقد كان متباينـا تماما مع مثل هذا التعصب ، فقد مثل الروح الفلسفية تمثيلا حقيقيا ٠٠٠ بالرغم من معارضته كل فلسفة تأملية للتاريخ ٠ فقد أصر على القول بأن الفكر التاريخى يكتسب قيمة من جراء كليته فقط ، ولأنه يلقى ضوءا على مجرى أحداث العالم (٢٢) ٠ وفى خطاب كتبه سنة ١٨٣٠ قال انه ليس له نسق محدد من الناحية الفلسفية ، ولكن الغايـات الفلسفية والدينية هى التى دفعته الى التاريخ (٢٣) ٠

ومن الأشياء التى تستلفت الانتباه أن يسىء مفكر مثل كروتشيه فهم هذا العنصر الفلسفى عند رانكه اساءة تامة ، وأن يصور رانكه كصاحب « ذهن مصقول » استطاع أن يعرف « كيف يشق طريقه وسط الصخور (inter Scopulos) دون أن يسـمح لمعتقداته الفلسـفية أو الدينية بالظهور الى الضوء ، أو أن يشعر بأى اضطرار الى اتخاذ قرار معين خاص بهذه المسائل » (٢٤) ٠ والحقيقة أن رانكه لم يسمح باظهار هذه المعتقدات فى المناسبات فحسب ، بل ظل متشبثا بها خلال حياته الفكرية الحافلة ٠ والشعار : « اعمل ـ أيها الفنان ، ولا تتكلم » لا ينطبق عنـده على الفن وحده ،بل على كتابة التاريخ كذلك ٠٠ فقد أراد أن يصور ، ولم يرد أن يعلم أو يحذر ٠ ويتـأكد الوصول الى الغـاية ، كلما أحجم البـاحث عن استخدام أى زخارف خطابية ، أو أى نوع من الاقناع المباشر ٠ وفى أيام الانفعالات والاضطرابات، قد يتدخل الرقباء لمنع مثل هذا الاتجاه الحيادى، أو قد يقـابل بمعارضة قوية ٠ ومن اللائق بكل تأكيد أن ننوه بالمواقف المشرفة التى وقفها رانكه فى مثل هذه المنـاسبات ، والتى يسـتحق من

أجلها التقدير فى تاريخ مشكلة المعرفة ٠ فقد كان متشبعا بفكرة جديدة عن مهمة التاريخ وهى فكرة لا يمكن أن تنسى متى رسخت فى الأذهان ٠ ولا يهم فى هذا الشأن كثرة تعرضها للهجوم ٠ وترجع قوة رانكه الفائقة للحقيقة الخاصة بأنه لم يضع برنامجا معينا ، وبدلا من ذلك جعل نفسه وأعماله مثالا ٠ فقد أعد أداة لمعرفة التاريخ ، اعتمد فيها على فنه النقدى فى تحليل المصادر ٠ واتبع هذا الفن بعد ذلك كل مؤرخ ، بصرف النظر عن الاتجـاه الذى يتبعه ، أو القضية التى يدافع عنها ٠ وتمثل الطريقة التى اتبعها فى فحص تقارير السفراء والأوراق الدبلوماسية ومضاهاتها بعضـها ببعض ، ثم غربلتها ، واسـتخدامها بعد ذلك فى فهم المسـائل السياسية اتجاها جديدا ٠ وقد فسر ذلك بأنه باتباع هذا المنهج قد جعل التاريخ الحديث لا يعتمد على السجلات الرسمية أو حتى على مؤلفـات المؤرخين المعاصرين الا اذا تضمنت معلومات جديدة أصيلة ٠ ورأى أنه من المستطاع كتابة التاريخ استنادا الى روايـات شهود العيان ، والى أكثر الأدلة صدقا ومباشرة (٢٥) غير أن الوثائق ، وعلى سبيل المثـال تقارير سفراء البندقية ، التى استخدمها رانكه على نطاق واسع ، لم تكن قط عنده بداية الكتابة التاريخية ونهايتها ، لأنه كان يرغم على الدوام على الانتقال من وصف الأحداث والأفعال الى الكلام عن المصـادر الحقيقية للتـاريخ المتمثلة فى الشخصـيات الفـردية العظيمـة ٠ ومن أجـل هذا نهض بفن التصوير الأدبى ، الذى لعب دورا كبيرا فى كل كتاباته (٢٦) ٠ واستطاع أن يحقـق الموضوعيـة فى التـاريخ بفضـل ادراكه الحدسى لدور هذه الشخصيات الحية ٠ وفيما يتعلق بهذه الموضوعية ، فانه كذلك بالرغم من تباينه التام مع هردر فى الطباع والمزاج ، وكذلك فى نظرته العلمية الى المشكلة ، فانه قد تمتع بنفس الفضيلة التى كانت لهردر ، وبفضلها استطاع أن يحصل على تصوره التاريخى الجديد للأشياء ٠ فالتحليل يبين أن موضوعية رانكه كما أكد بحق ، كانت مستمدة من مثل هذا « التعاطف العالمى » (٢٧) ٠

وان ما حققه رانكه من أجل المعرفة التاريخيـة اعتمادا على موهبته الخاصة بالفهم التعاطفى ، واعتمادا على وضوح منهجه ويقينه لواضح ، ولا نزاع فيه ٠ والأكثر مشقة : تقدير عنصر آخر فى تفكيره لا يتصـل بصورة التاريخ اتصاله بمضمونه أو غايته ٠ ووفقا لرأيه ، فان الموضوع لا يمكن أن يعرف لا باتباع الرأى الوضعى أى باعتباره وقائع صرفـة ، ولا بالمعنى التأملى أى باعتباره تصورات عامة ٠ واتخذ رانكه موقفا وسطا بين هذين الموقفين من الصعب تحديده ٠ ومن أجل توضـيح هذا الموقف « الوسط » فانه اهتم بتفسير كلمة « فكرة » التى صادفت تغيرا كاملا عن معناها الأفلاطونى الأصلى ٠ ويلتقى رانكه مع أفلاطون فى الحقيقة الخاصة

بأن المشكلة الكامنة وراء تصوره للفكرة ، كانت هى نفس المشكلة التى أراد أفلاطون حلها ، عندما اقترح نظريته للأفكار · انها مشـكلة الصلة بين الجزئى والكلى · ولقد لجأ أفلاطون لحل هذه المشكلة ، ولتوضـيح مشاركة الجزئى فى الكلى الى الرياضيات · ويبين رأى أفلاطون كيف يمكن للعقل الانسانى أن يدرك أفكارا مثـل « مساو » أو « مستقيم » ، وأن يفهمها بوضوح ، بينما لا يقدم لنـا عالم الظواهر دائما سوى أمثلة غير تامة · فالقطع المتساوية من الخشب أو الحجارة تسعى نحو « المساواة ذاتها » دون أن تتمكن من ادراكها أبدا · فى هذه الحالة كان الحل الوحيد هو جعل الفكرة متسامية عن عالم الظواهر ، وتقديمها كالواحد والأبدى فى مقابل تغير « وصيرورة » عالم المظاهر · ولكن وفقا لرانكه ، فان هذا الطريق موصد فى وجه المؤرخين ، لأن اتباعه يفقد المؤرخ صلته بموضوعه الأصـلى · وطالب رانكه مثـل نيبور ، بألا ينفر المؤرخ من غموض العالم وتغيره ، بل عليه أن يتعلم كيف يعتاد الظلام ، وأن يرى الواقع من خلال الأحداث (٢٨) · وبالرغم من اهتمامه « بالأفكار » ، واعتباره الرؤيا المثالية عاملا أساسيا فى كل المعرفة ، الا أنه لم يسمح كما افترض أفلاطون بأى فصل بين المظاهر والأفكار وبين الجزئى والكلى · فقد لاحت فى الأفـق صلة جديدة قد أعدت للتغلب على هذه الثنائية الأفلاطونية ، لا عن طريق تصور الطبيعة كما هو الحال عند أرسطو ، بل عن طريق التاريخ ، ولم يكن رانكه هو الوحيـد فى مواجهة هذه المشكلة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر · فقد اتفقت نظريته الخاصة بالأفكار التاريخية مع تصورات رئيسـية معينـة لهمبولت Von Humboldt الذى أوضـحها توضيحا تاما فى مقاله « عن مشكلة المؤرخ » · وليس من شك فى أنـه لا يوجد توافق كامل بين نظريتيهما عن « الأفكار » لأن خلافهما الفردى فى التصور واضح تماما · ولكن يسـتطاع التجاوز عن هذا الاختلاف فيما يتصل بالتطور العام لمشكلة المعرفة فى التاريخ لعدم أهميته · فان رانكه وهمبولت يقدمان نموذجين متمايزين للفكرة التى كانت مشتركة بينهما ، والتى حاولا على الدوام تعريفها تعريفـا أكثر دقـة ، واعتمدا على الوعى الذاتى فى تأكيد ما أدركاه فى البـداية بواسطة اليقين الحدسى ، كما اعتمدا عليه كذلك فى تبريره · كان هذا ما قام به الاثنان عندما سمحا لنفسيهما بالعمل كمفكرين فلسفيين ، فانهما قد رفضا أية فلسفة للتاريخ بالمعنى الهيجلى (٢٨) · وبالرغم من نية هيجل الخاصة بالتوفيق بين العقل والفعل واعتبارهما متساويين جوهريا ، فانهما لم يريا فى فلسفة هيجل شيئا سوى الفصل المصطنع بين « الفكرة » و « المظهر » كما أوضح همبولت متفقا فى ذلك مع رانكه بقوله :

« ان مشكلة المؤرخ هى أن يذكر ما حدث فعلا ، وكلما نجح فى ذلك نجاحا كبيرا وواضحا أمكنه أن يحل هذه المشكلة حلا موفقا . فان الوصف المباشر هو الطلب الأول والجوهرى الذى يطلب منه ، كما أنه أسمى ما يستطيع أن يحققه . واذا اتبعنا هذه النظرة فسيبدو أن ما يقوم به المؤرخ هو أن يستوعب فقط ، وأن يكرر . لا أن يعمل عملا مستقلا جديدا وخلاقا » (٣٠) .

ويتبع هذه النظرة أن « الفكرة » بالمعنى الذى يستخدمه الباحث التاريخى لا يمكن أن تعرف بواسطة أى ملكة مستقلة للمعرفة ، بل فقط عن طريق الأحداث نفسها . وكما أن همبولت كان قليل الرغبة فى أن يرى التاريخ وقد تحول الى فلسفة . فانه كان لا يميل كذلك الى تحويل التاريخ الى فن . وان كان من وجهة نظر الاستاطيقا المثالية التى يشترك فيها مع « شيللر » يعتبر الفن شيئا رئيسيا ساميا ، ولكن على حد قوله اذا رئى أن تقدير الفن هو علامة من علامات التقدم فى أى عصر ، فمن الواجب اعتبار مراعاة الواقع دلالة تدل على أن العصر قد حلق الى آفاق أسمى (٣١) . وبالطبع لا يمكن المؤرخ أن يحذق عمله معتمدا على العقل وحده ، فان مهمته فى حاجة فى الواقع الى تعاون دائم مع الخيال الخلاق الذى يستطيع وحده ربط الوقائع المنعزلة والمنتشرة فى نطاق واسع بعضها ببعض فى وحدة حقيقية . ولكن من الواجب ألا ينطلق خيال المؤرخ بعيدا عن الأحداث الفعلية ، فعليه الخضوع للتجربة ، وبحث ما هو واقعى . وفى هذا يقول :

« ان كاتب التاريخ يبحث فى كل صغيرة : فى الأفعال التى تحدث فى العالم ، كما يبحث فى كل صور الأفكار التى تتجاوز المألوف . انه يبحث في الوجود كله ، ما هو قريب وما هو أكثر بعدا . فموضوع الكتابة التاريخية هو الكل . ولذا على المؤرخ أن يعنى كذلك بكل الطرائق التى تتبعها الروح . فان التأمل والتجربة والشاعرية أوجه مختلفة لهذا العقل . ومهما بدا من انفصال لهذه الملكات ، فانها لا تتعارض بعضها مع البعض . كما أن كلا منها لا يقف فى مواجهة الأخرى وتحد من فاعليتها » .

والمؤرخ كالرسام فهو لن يصور أكثر من تخطيطات اذا قام بتصوير الظروف المفصلة ، والأحداث كما يبدو أنها تظهر نفسها ، وكما تتراءى فى تعاقب كل واحدة تلو الأخرى . والواجب هو أن توجه الأفكار على الدوام فهم الأحداث . الا أنه من ناحية أخرى ، يجب ألا تضاف هذه الأفكار الى التاريخ كأشياء زائدة غير متصلة به ــ وهو خطأ يقع فيه بسهولة

ما يسمى بالتاريخ الفلسفى ، فالفكرة تستطيع أن تظهر فقط فى الروابط الطبيعية للأشياء ، ولا يمكن أن تنفصل عنها باعتبارهـا شيئا مسـتقلا وموجودا لذاته فقط (٣٢) ٠

وبالرغم من أن هذا الاعتراف بالخيال بوصفه عاملا هاما فى كل فهم تاريخى يذكرنا بالرومانتيكية (٣٣) الا أن كلا من همبولت ورانكه قد وضع مركز الثقل فى مكان آخر ٠ فانهما لم يتعرضا قط لخطر محو الحد الفاصل بين التاريخ والفن ، أو بين التاريخ والأسطورة ٠ وفى الوقت الذى تأثر فيه همبولت تأثرا عميقا بكتاب شلنج (فلسفة الذاتية) فانه قام مستقلا بوضع نظريته فى الأفكار ٠ فالفكرة « كما قيل بحق » ليست شيئا سوى تكملة للموجهات direction الميتافيزيقية الاستاتيقية التى ذكرت فى كتاب « نقد الحكم لكانط » ٠ فكل ظاهرة من ظواهر الوجود الفردى سواء أكانت سلوكا انسانيا ، أم كائنا عضويا أو عملا فنيا تعتبر تمثلا لجوهر Substrate « ما فوق الحس » supersensible وكل صورة حسية أثر من آثار مبدأ عقلى (٤٣) ٠ فالحس وما فوق الحس، والطبيعة والحرية ، لا يمكن لأى منها أن يستوعب الآخر ، وتبقى الصلة بينها صلة توتر ٠ وهذا التعارض بينها هو أساس كل حياة تاريخية ٠ وقد رأى رانكه فى هذه « الاستقطابية » ظاهرة رئيسية ، يجب أن يعترف بها المؤرخ ، دون أن يكون قادرا على تفسيرها بالرجوع الى أى شىء آخر ، وكتب : « ان الشىء الروحى الحق الذى يبدو أمامك فجأة فى أصالته غير المتوقعة ، لا يمكن أن يستنبط من أى مبدأ أعلى » ٠ وبذا فاننا نستطيع أن نصف فقط ما نعتبره أفكارا وميولا ٠ ونقترب عند قيامنا بالوصف من الادراك المباشر لها ، ولكننا لا نستطيع أن نعرفها ، أو أن نقدمها كتصورات ٠ فلم ينكر رانكه أو همبولت وجود فاصل معين بين الجزئى والكلى ، والمظهر والفكرة ، ولكن الاثنين أنكرا التصور الأفلاطونى الخاص بالفصل «دون قفزة» Without leap وعبر رانكه عن ذلك بصفة خاصة بالقول بأنه لا يمكن لانسان الانتقال من الكلى الى الجزئى ، والمؤرخ يستطيع أن يحاول ذلك وهو آمن ، لأنه يعلم أنه ليس معرضـا لخطر تجاهـل أرض الواقـع الصـلبة وأنه لن ينـزل فى عالم ترانسنتلى ميتـافزيقى ، وكل ما يستطيع أن يدركه هو «الوجود الكلى ــ والفردى» وهذا هو «الروحى الواقعى» ، فالروحى هو الكلى ، والواقعى هو الجزئى ، والاثنان معا هما الواقعى الحى الفردى (٣٥) ٠

وأكد همبولت كذلك ، أن المؤرخ يبحث عن الفردى وحده ، ولكنه أضـاف أنه مهما كانت مادة التاريـخ تجريبية ، فان الظواهر الجزئية

تظهر دواما معينا ونظاما وخضوعا للقانون ، وتلوح لنا هذه النواحى أكبر من حقيقتها كلما اتسعت معرفتنا وبازدياد ارتقاء الطبيعة الانسانية . وبتقدم الزمن (٣٦) ٠

يمكن توجيه سؤال عسير فى الحقيقة الى نظرية «الأفكار التاريخية» ، فانه من المتعذر أن يعرف مباشرة من همبولت أو رانكه « ما هو المقصود « بقابلية » الأحداث للخضوع لقوانين ٠ فمن الواضح أنهما لم يفكرا فى أى توافق صرف مع القانون ، أو مع نظام ارغامى ، كما هو الحال فى الأحداث الطبيعية ، وفى العلية الآلية كما أن القوانين التى سعيا من أجلها لم تكن مماثلة للمادية الاقتصادية أو لقوانين «لامبرخت» السيكولوجية ٠ فقد كان ما يهمهما فقط هو الوصول الى (نوع جديد من العلية) كما أشار أفلاطون ٠ ولكن هنا يتبادر للذهن الأسئلة الخاصة بكيف يتيسر تعقل طائفتين عليتين مستقلتين من وجهة نظر أى نظرية للمعرفة ٠

ألا يدل وجود نظام على على أنه سيوجد بين كل ظواهر المكان والزمان رابطة ضرورية موضوعية ، وألا تتعرض مثل هذه الوحدة والموضوعية للخطر اذا اعترفنا بوجود علية أخرى « فوق الطبيعة » بالاضافة الى العلية الطبيعية ؟ يبدو أن كلا من همبولت ورانكه لم يقدرا على الخلاص من هذا الموقف ٠ فقد ذكر همبولت أن كل ما يحدث فى الزمان والمكان يرتبط بعضه ببعض برباط لا ينفصم ٠ والتاريخ فى هذا المقام بصرف النظر عما يتراءى من مظهره الحى ، وتعدد جوانبه ، كما يمر أمامنا ، فانه يشبه آلة ميكانيكية تخضع لقوانين ميتة لا تتبدل ، كما أنه يبدو خاضعا لدفع قوى ميكانيكية ٠ ولكن الآن بعد عدة سنوات ، قد أصبح من المستطاع ادراك أن أى تفسير ميكانيكى صرف سوف يبعدنا مباشرة عن أى فهم للقوى الخلاقة الفعلية فى التاريخ ٠ ولم يعد هناك شك فى « أن الأفكار » تلعب دورا فى التاريخ ٠ وأن الظواهر المعينة التى كانت لا تقبل التفسير باعتبارها قوانين للطبيعة كانت تفسر فقط بالرجوع الى هذه الأفكار — كما كان هناك شك ضئيل فى اضطرار المؤرخ فى بعض المواقف الى الانتقال الى نطاق يقع خارج الأحداث ذاتها ، اذا أراد فهم المعنى الحقيقى لها (٣٧) ٠

ومن ناحية رانكه كذلك فانه لم يتردد فى القول بأن « الأفكار ذات أصل الهى » ، وكان عليه بعد ذلك أن يفترض مثل هذا الأصل المثالى ليس للأديان فحسب ، بل كذلك للشعوب والدول ٠ ففى رأيه أن كل هذه الظواهر تنحدر من « أصل الهى وأبدى » وان كان هذا الانحدار يمتزج

بأشياء أخرى غير الهية ، ولفترة من الزمن تكون الأفكار بناءة وواهبة للحياة ، ويتدفق من الهامها مخلوقات جديدة • « ولكن الوجود الكامل الذى لا يمتزج بشيء آخر لا يمكن أن يتحقق فى هذا العالم ، ومن ثم فليس هناك شيء خالد ، وعندما تحين الساعة فان محاولات جديدة ذات معنى روحى بعيد تنبعث من الشيء الذى سقط ، وتفتته تفتيتا كاملا • وتنطلق منه ، هذه هى مشاركة الله فى العالم » (٣٨) •

هنا يتعرض الاعتقاد الذى اهتدى اليه بعد مشقة ، الخاص بالتزام المؤرخ مجال الواقعية لخطر اضعافه ، وخضوعه لميتافيزيقية دينية أو فلسفية • ولكن همبولت وكذلك رانكه قد رفضا أية غائية مماثلة لتلك التى نشدت فى القرن الثامن عشر ، لأنهما لم يريا فى التاريخ أى تحقق لأى هدف محدد انسانى أو الهى ، فلم يسع همبولت من أجل أية علل غائية الهية فى التاريخ ، وأوضح أن القوى الدافعة فى تاريخ العالم هى بصفة رئيسية القوى الانتاجية ، والحضارة والقصور الذاتى ، وليس هناك أهداف لهذه الأشياء • وقد أوضح ذلك بقوله : « ان مصائر العنصر الانسانى تمضى الى الأمام ، كما تتدفق الأنهار من الجبال الى البحر ، وكما تنبت الحشائش والأعشاب ، وكما تتحول اليرقات الى شرانق ، وينبعث منها فراشات ، وكما تندفع الشعوب الى الأمام ثم ترتد الى الخلف نتيجة لذلك ، وتتحطم وتتمزق اربا • ان قوة العالم هى قوة مندفعة الى الأمام ولذا ينبغى الاعتراف فى التاريخ بقوى الطبيعة الانسانية وحدها ، وألا يعترف بأى نوع من الغاية غير المعروفة التى تنسب اليه زيفا والتى يهتدى اليها بعد تفكير طويل ولا يشعر بها سوى شعور باهت ، كما أنها لا تفهم الا فهما ضئيلا للغاية » (٣٩) •

هكذا نرى كيف قدمت نظرية الأفكار عند كل من رانكه وهمبولت على الدوام المسألة الخاصة بالصلة بين الكلى والجزئى والأبدى والعرضى ، والالهى والانسانى ، لكنها لم تدع بأية وسيلة من الوسائل أنها قد استطاعت أن تجيب عنها بطريقة عملية صرفة مع استخدام لغة العلم غير العاطفية • ولم يتردد رانكه عن التأكيد بأن العوامل التى تقرر مجرى تاريخ العالم « سر الهى » (٤٠) • وقد أراد الاشعار بهذا السر من خلال كتاباته ، وان كان لم يدع أنه قادر على الكشف عنه • وكانت هذه هى النقطة التى هاجمه منها النقد الوضعى ، الذى أتى فيما بعد ، وحاول تمزيق نظرية الأفكار التاريخية شر ممزق (٤١) •

الفصـل الثـالث

الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخيه : تين

لم تعن نظرية الأفكار التاريخية بالصورة التى قدمها كل من همبولت ورانكه عداء هذين المؤرخين للواقعية التاريخية ، بل كان الأمر على العكس تماما : فقد تمسك هذان الكاتبان بالعالم الفعلى ، بقوة واصرار ، واتفق كلاهما على القول بأن الكلى لا يمكن فهمه الا فى الجزئى ، وأن الفكرة تفهم فى المظهر وحده ، وأن الوصية الكبرى هى ضرورة احترام الواقع ومراعاته٠ ولكن التصور الخاص بالواقع نفسه كان مهددا بالانقسام الى تصورين ، لانهما قد رأيا كل شىء قد حدث على وجهين ٠ فقد اعترفا بفعل علل طبيعية فطرية فى الواقع ، ولكن الأمر لم يقتصر على ذلك ، اذ كان للطبيعى أو المادى دائما فى نفس الوقت جانبه الروحى ٠ كما أن الحسى كان يشير الى معنى عقلى ٠ وبالرغم من أن الفكرة كانت تظهـر فقط فى الروابط الطبيعية ويمكن فهمها فقط كذلك ، الا أنها لا يمكن أن تخضع لأية علية طبيعية ٠ فمن غير المستطاع فهم ظواهر معينة ، وعلى الأخص أكثر هذه الظواهر أهمية فهما كاملا ، الا اذا قررنا الاتجـاه صوب ما وراء عالم الظواهر (١) ٠ وقد أسميت الدول فى كتاب رانكه « مقالات سياسية » (Politisches Gesprâch) « بالوجودات الروحية » ، ولم تعتبر مخلوقات مبتكرة للعقل الانسانى ، بل « كأفكار الله » ، وهكذا بدا أن فكرة العلية نفسها تنقسـم الى قسمين ، وترك هـذا الانشقاق طابعه على كل حكم تاريخى ٠

كانت هذه هى نقطة هجوم الوضعية ، كما صيغت فى كتاب كونت، « مقال فى الفلسفة الوضعية » (Cours de Philosophie Positive) ويبدو أن كونت لم يعرف الفلسفة الألمانية وأبحاثها الا معرفة ضئيلة ٠ ومن المشـكوك فيه ٠ أنه كان على معرفة وثيقـة بما كان يصبو اليـه الرومانتيكيون ٠ هذا الى جانب أنه قد أدرك مكانته الفلسفية عن طريق

الرياضيات والعلوم الطبيعية ، وليس عن طريق التاريخ • الا أننا عندما ندرس تطور مذهبه ، فاننا نرى لماذا اتجه نحو التاريخ • ففى نظامه التصاعدى للعلم ـ الذى بحث عنه ـ على ظن أنه كان مطلوبا لوضع المبادىء الأولى لكل فلسفة وضعية ـ اعتبر الأساس الضرورى لهذه الفلسفة الذى يمكن أن يوثق به هو الرياضيات ، التى يأتى بعدها علوم الطبيعة غير الحية (الفلك والطبيعة والكيمياء) غير أن هذه العلوم رغم ذلك لن تزودنا بالغاية الحقيقيــة للمعرفة ، التى كانت تكمن فى العلم الذى أطلق عليه كونت الاسم الجديد « علم الاجتماع » ووفقا لذلك صار هذا العلم عنده هو بداية كل فلســفة حقيقية ونهايتها • وبقدر استطاعــة الفلسفة تحرير نفسها مما وراء العالم (الترانسنتلى) ، فانها تكون قادرة على أن تصــبح أكثر كمالا • فالفلسفة يمكنها فقط أن تبحث عن الحقيقة « الانسانية » ، وأن تعلمها ، وهى تهتدى الى غــايتها اهتداء مؤكدا ، عندما تقتصر على عــالم « الانســان » • ولكن هــذا العالم الخاص بالانســان لا يمكن أن يفهم الا عندما نقرر الذهاب الى ما وراء الطبيعة ، بالمعنى المعتاد للكلمة • فالذى يلزمنا ليس علم طبيعة للعالم غير الحى (inanimate) فحسب ، بل هو « علم طبيعة اجتماعى » • وتطور هــذا العلم هو الغاية الأسمى للفلسفة الوضعية • ولن تحقق الفلسفة غايتها الرئيسية ، اذا لم يتم لها الخلاص من روح اللاهوت والميتافيزيقا ، ليس فقط فى هذا العلم أو ذاك ، بل فى العلم بصفة عامة • وبذا يتسنى تأمين قاعدة وطيدة « وضعية » لقيــام العلم • وكتب كونت فى النهاية أن ايجاد علم الاجتماع هو الذى يحقق الوحدة فى نسق المعرفة الحديثة بأكملها •

وأول خاصية لا غنى عنهــا لتحقيق ذلك هى ادراك أن الاجتمــاع والتاريخ لا يكونان بعــد « دولة داخل دولة » ، بل ان هذين العلمين يخضــعان للقوانين خضوعــا قــاهرا ، كما هو الحال فى شتى الأحداث الطبيعية • ولن يستطيع « علم الاجتماع » احراز أى تقدم مادامت هذه الحقيقة باقيــة دون اعتراف بها ، وما دام هناك ســعى وراء نوع ما من الحرية الانســانية ـ وهى حرية ينظر اليها كخرق للقوانين الطبيعية ـ ســيظل « علم الاجتماع » فى مرحلة الطفولــة • أى فى مرحلة التفــكير اللاهوتى ، أو الميتافيزيقى ، لأنه سيكون فى الواقع نوعــا من الفتيشية (Fetishism) ، وليس علما • فعلينــا الخلاص مرة واحدة من هذه الخزعبلات ، وأن نعلن السلطة التى لا تنقسم للقوانين الصارمة كذلك فى هذا المجال أيضا • وكتب كونت فى ذلك : « اننى سأقدم برهانا فعليا على وجود قوانين محددة لارتقاء العنصر الانسانى ، كما توجد قوانين لسقوط الحجارة » (٢) • واعتقد أنه اكتشف أحد هذه القوانين ، أو القــانون

الرئيسى المطلق ، عندما اكتشف قانون المراحل الثلاث (٣) ، واقتنع كذلك بأنه بمعنى ما قد أصبح فعلا « جاليليو الاجتماع » .

ولكن علينا ألا ننخدع بهذا التشابه بين الطبيعة والاجتماع ، فقد فسر الكثيرون من أتباع كونت الذين انهمكوا انهماكا تاما فى نشر أفكاره ، بأنها تعنى انكار كل الاختلافات المنهجية بين العلمين ، وكأنه من المستطاع بكل بساطة للعلوم الطبيعية (علم الطبيعة أو الكيمياء) أن تستوعب الاجتماع والتاريخ . ولكن لم يكن هذا ما عناه كونت لأنه فى « النظام التصاعدى للعلوم » قد ذكر أنه لا يمكن أبدا تخفيض مرتبة أى علم متقدم فى هذا النظام الى مرتبة أقل . فكل علم لاحق فى هذا النظام يضيف الى العلم الذى سبقه سمة جديدة ، كما أن له فرديته الخاصة . وحتى فى حالة الصعود من علم الرياضيات والفلك ومنها الى الطبيعة ثم الكيمياء ومنها الى علم الاحياء ، فانه يظهر على الدوام أن كل علم جديد يأتى بسمات اضافية لم تكن موجودة فيما سبقها ، كما أنه لا يمكن الاستدلال عليها بواسطة الاستنباط . وتتضح هذه الخاصية أكثر كلما ازداد صعودنا الى أعلى فى سلم العلوم ، وكلما ازداد اقترابنا من أكثر كل هذه الظواهر تعقيدا ، وهو الوجود الانسانى . ومع ذلك فلم يخامر كونت أى شك فى الحاجة الى تصورات جديدة معينة غير متيسرة فى العلوم القائمة من أجل فهم الانسانية ، وأنه من الواجب ايجاد هذه التصورات ، وأن يتم تطويرها تطورا مستقلا . وكان كونت من أنصار مذهب الوحدة ، وذلك من ناحية اعترافه بوجود مبادىء تقرر كل المعرفة . ومن ناحية أخرى فانه كان يتبع مذهب الكثرة اتباعا مؤكدا فى نظريته عن المنهج .

والآن ، فان الأسئلة التالية كانت بارزة ـ ما هى الخصائص والسمات التى تفصل نظرية معرفة المسائل الانسانية (الاستاتيكية الاجتماعية والديناميكية الاجتماعية) عن باقى فروع المعرفة ؟ ، وكذلك ما الذى أضافته هذه النظرية بصفة خاصة فيما يختص بالمضمون والمناهج ؟ . ووفقا لكونت ليس هناك من شك فيما يتعلق بالاجابة . فعندما نصل الى المرحلة الأخيرة من المعرفة العملية ، أى عندما نصعد من علم الطبيعة والكيمياء الى علم البيولوجيا تواجهنا سمتان جديدتان ، وعلينا أن نستخدم المنهج المقارن ، الذى سيهدينا الى « فكرة التقدم » التى تعتبر المبدأ الأساسى لكل معرفة بالحياة العضوية . وتعتبر الطريقة المقارنة للسلاسل المنتظمة فى الاختلافات النامية هى أفضل طريقة مؤكدة للاهتداء الى اجابة على هذا السؤال ، وعلى جميع تفاصيله كذلك ، سواء أكان بحثنا فى تشريح البناءات النفسية أو ظواهرها . ولا يجب أن نغض النظر أبدا عن مثل هذه المفاتيح عند انتقالنا لدراسة الانسان وللأنتروبولوجى وعلم

« الاجتماع » فالانسان كائن حى مثل باقى الكائنات · ولذا فهو خاضع للقوانين التى تتحكم فى الطبيعه الحية · فكل ما قيل عن طبيعه الانسان « الروحية » باعتبارها شيئا لا يخضع للوجود الحيوانى وأحواله هو مجرد وهم · وبالرغم من انخداع الميتافيزيقا المستمر بهذا الوهم الخاص بالروحية « الخالصة »، فعلى المنهج الوضعى أن ينبذه نبذا تاما · وبالطبع، لا يعنى هذا عدم ظهور أشياء جديدة فى السلاسل أثناء التقدم من الصور الحيوانية الى الصور الانسانية · فحتى بالرغم من عدم حدوث قفزة مفاجئة وتحول تام ، فان فكرة التطور ستظل تعنى ظهور عوامل جديدة فعالة،وأن هذه العوامل تظهر نفسها فى تقدم اللغة والدين والفن والعقل· وهناك منهج واحد يمكن بواسطته معرفة أصل هذه العوامل ، وفهم أهميتها وتأثيرها · هذا المنهج ـ هو المنهج التاريخى · وتتخذ فكرة التقدم عند انتقالها من البيولوجى الى علم الاجتماع صورة التفكير التاريخى · ووفقا لكونت تبلغ المعرفة العلمية ذروتها فى هذه الصورة · انها أعلى قمة فى بناء المعرفة الوضعية · وبدونها تبقى هذه المعرفة غير كاملة ، وبالتالى غير مفهومة فهما كافيا فى كل مراحلها الأخرى ·

من المفهوم تماما أن مثل هذه النظرة الرئيسية قد تكون ذات اغراء قوى ودائم · ومن المهم بصفة خاصة أن نذكر فى هذا المقام أنه بالرغم من اعتماد كونت اعتمادا كبيرا على الافتراضات والوقائع العلمية ، فانه لم يقع قط فى براثن أية دجماتيقية « طبيعية » · فقد اعترف دائما بالحق المتمايز للتفكير التاريخى وقيمته ، أى ما يمكن تسميته « باستقلال العالم التاريخى » · ووضع حدا أشد حسما من الحدود التى وضعها كثيرون من المدافعين عن الوضعية ، ومن أتباعه وتلامذته الذين أشادوا به واستشهدوا بآرائه · فكما لا يمكن للبيولوجى أن تهبط وتصبح علما للطبيعة ، كذلك لا يمكن لعلم الاجتماع الهبوط الى مستوى البيولوجى ، لأن المنهج المميز لعلم الاجتماع وهو المنهج التاريخى لا يمكن أن يستمد منطقيا من مناهج العلم الطبيعى ·· (ان التاريخ ليس بالشىء الذى يمكن استنباطه) (٤) ·

ولم يكتف باستبعاد هذه الفكرة الرئيسية عند تقدم المنهج الوضعى والكتابة التاريخية فى فرنسا وانجلترا فحسب ، بل انها فى بعض الأحيان كانت تتعرض اما للمحو أو للتحوير الى العكس تماما · فقد ساد الظن أنه لا يمكن تحقيق نيات كونت تحقيقا أفضل الا بازالة الحاجز الذى بفصل علم الاجتماع عن علم الطبيعة · وفى انجلترا كان « بكل » بصفة خاصة هو الذى حاول تنفيذ برنامج كونت · فقد عارض كذلك الاعتقاد القائل بوجود شىء فى عالم الانسان يمكن تركه للمصادفة ، أو أن هناك

شيئا يخلو من النظام الطبيعي وحتميته الصارمة . ولكنه لم يستمد أدلته الخاصة بهذا الاطراد والضرورة فى الأمور الانسانية من التـاريخ ، بقدر ما استمدها من الاحصاء ، الذى أظهر أن الحرية المزعومة للارادة الانسانية وهم . وهكذا استطاع « بكل » بضربة وحدة أن يزيل كل الفوارق بين العـالم الاجتماعى وعالم الطبيعة ، وبين الأخـلاق وعلم الطبيعة . فعدد الجرائم التى تقترف كل عام تخضع لقوانين رياضية صارمة مثل أية ظاهرة طبيعية. وهنا على المؤرخ أن يقف موقفا وسطا بين الأخلاقى وعالم اللاهوت والميتافيزيقى من ناحيـة ، وبين عالم الطبيعة من ناحية أخرى . وقد أكد « بكل » : « أن توطيد شروط هذا التحالف يعنى تحديد الأساس الذى يعتمد عليه كل التاريخ » (٥).ولكن النتيجة أسفرت عنده بكل بساطة عن ادماج التـاريخ فى علم الطبيعـة . وهذان العلمـان يختلف بعضهما عن بعض ، وبصفة رئيسـية من ناحية تعقد ظواهرهما ، وليس من ناحيـة المنهجين المستخدمين .

واستنتج نفس هذه النتيجة بصـفة قاطعة « تين » فى فرنسـا ، ولا يمكن اعتباره تلميذا لكونت بالمعنى الدقيق ، لأن تأثيرات أخرى متصلة بالرومانتيكية الألمانية كانت ذات تأثير أكبر على تعليمه . وهى تأثيرات مناهضـة تماما لتـأثيرات كونت ، وان كانت محاولاته للتغلب على هذه التأثيرات هى التى دفعته فى النهاية الى الذهاب أبعد من كونت فى تفاصيل هامة ، كما جعلته يلقى بنفسه بغير احتياط فى أحضان «الطبيعة» فبواسطتها فقط كان يأمل الخلاص من ميتافيزيقية هيجل للتاريخ ، التى فهمها فهما كاملا وهو يختلف فى ذلك عن كونت . واستطاعت هذه الميتافيزيقا أن تأسره فى شبابه ، فقـد تعلم اللغة الألمانية بوجه خاص من أجـل قراءة مؤلفات هيجل فى أصولها ، ولم ينقطع عن هذه القراءة الا بعد أن تمكن من الاحاطة التامة بالمنطق الهيجلى « المارد » (٦) . ومهما يكن من الأمر فانه اعتزم فجأة بعد ذلك أن يتخلص من كل ما يمت الى نظرية هيجـل بصـلة ، فقد بدت له كأى مذهب ميتافيزيقى ، مجرد افتراض (٧) . فما يريده هو الوقائع ، ولا شىء غـير الوقائع . الا أنه أدرك بالطبع أن الوقائع لا يمكن أن تكون سـوى بداية ، وأنها ليست غاية . فان أية مجموعة من الوقائع لا يمكن أن تكون وحدها علما . فالقاعدة تقول « بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلة » . ولكن ينبغى ألا يظل هناك وسيلتان مختلفتان للبحث عن العلل فمن الواجب ألا يترك المؤرخ العالم الحسى ليبحث عن الأسباب الحقيقية والنهائية للوقائع فى عالم مثالى ، بل عليه أن يدع الظواهر تتحدث عن نفسها ، وتفسر نفسها . ومن ثم

فعنده لا يمكن أن توجد أى معايير قبلية من أى نوع ، وكذلك أى شعور بالتعاطف الشخصى أو النفور • فعندما كتب فى تاريخ الفن اشتملت كتابته على كل الصور ، وكل المدارس بغير تمييز • أن هذا التاريخ كان مثل علم النبات يبحث بمنهج واحد ، واعتمادا على نفس عدم الانحياز ، كلا من شجرتى البرتقال والغار (٨) •

وبذا تم اعداد برنامج الكتابة التاريخية الوضعية الجديدة الذى لا يسمح بأى شىء سوى العلل الطبيعية • وكان عليه أن يبين أن أية سلسلة من العلل لن تمتد الى ما لا نهاية ، بل تتبع أثرها الذى ينتهى عند بعض مبادىء عامة ، تتحكم فى كل الوقائع وتقررها • وأطلق «تين» على العلل العامة التى يمكن برهنة فاعليتها ، والتى تكفى لتفسير كل وجود معين وكل تقدم « ثلاثية السلالة والوسط والزمن » ويعتبر المؤرخ قد قام بما فيه الكفاية ، وأتم مهمته العلميه ، عندما ينجح فى اثبات كيف اشتركت هذه العوامل الأساسية الثلاثة فى جميع الظواهر التى بحثها • ويتضح من هذا أنه قد تم الاهتداء الى تبسيط يدعو الى الدهشة • فالوجود التاريخى الذى يبدو لأول وهلة متعدد الجوانب وغير متجانس وذا خصوبة لا يمكن حصرها ، قد كشف نفسه لعين المحلل كشىء بسيط ومطرد ، حتى أن ثلاثة تصورات قد أصبحت كافية لجعله مفهوما تماما •

بالطبع يثار فى هذا المقام توا السؤال الخاص بهل تعتبر الطريقة التى اتبعها « تين » فى محاولة الابتعاد عن الطريقة الهيجلية فى انشاء التاريخ هى الطريقة الصحيحة للخلاص من سحر هيجل ؟ والواقع أن « تين » الطبيعى الذى ظن أن كل شىء يعتمد على وصف مبسط للواقع المعطى ، قد أخطأ فى « مراعاة الواقع » أكثر بكثير مما فعل همبولت أو رانكه • فانهما لم يرضيا قط بمثل الصيغ البسيطة التى استخدمها تين استخداما مستمرا • وقد اعترف تين نفسه فى احدى المناسبات بأن الدافع الكامن وراء كل أبحاثه هو العثور على تعبير غير معقد يفسر الأحداث العظيمة التعقد ، وشعر بنوع من الاعجاب بالتعليل القياسى الخالص بطريقة لم يشعر بها سوى قلة من عظماء المؤرخين • وبدت له الاستدلالات الحقيقية الصرفة ليست فقط روحا للحقيقة ، بل روحا للجمال كذلك • وفى مناسبة صاح هذا الهاوى المتحمس للموسيقى ، بعد أن قام بعزف احدى سوناتات بيتهوفن « انها لجميلة مثل قياس منطقى ! » (٩) واستفاد تين أعظم استفادة من موهبته الخاصة بتجريد المادة التاريخية وتقديمها فى صورة مبسطة ولذا ، فان الكثير من صيغه تبدو بحق ذات دقة مركزة وبساطة أخاذة حتى انها تنطبع فى الذاكرة فى التو دون مقاومة •

ولكن السؤال المنهجى الهام هنا هو : هل كانت التصورات التى استخدمها هى نفس التصورات التى تمثلها ، أو بعبارة أخرى هل انبعثت عن تفكير علمى صرف ، وتم اكتسابها وبرهنتها باتباع استقراء دقيق . وأما أن هذا هو ما لم يحدث فيتضح بوضوح أكثر كلما خاض عرضه فى التفاصيل ، وكلما أصبح العرض أكثر حيوية وتلوينا . فلا يمكن العثور فى هـذا العرض على أية محاولة لتقديم العلل « العـامة » ، التى قدرها تقديرا عاليـا ، وادعى أنها الأساس العلمى الحقيقى للتفسير . فسرعان ما كان ينسى كل شيء عن هذه العلل العامة بمجرد قيامه بعرض المشكلات الفردية المعينة . فلم يكن يستغرق فى التفصيلات فحسب بل انه كان يغتبط بها ويطرب لها . ومن ثم جاءت الخاصية المزدوجة الغريبة لكتابته التاريخية : حيث تلتقى فيها الاستنباطات من الصيغ البسيطة ، بنشوة تصوير الأحداث المتعددة والمتنوعة . والى جانب هذا ، فانه لم ينجح فى الاحتفاظ أثنـاء عرضه للموضوع بالرزانة والهدوء غير المضطرب اللذين يشعر بهما العالم الطبيعى .

وصك العبارة الشهيرة الخاصة بأنه على المؤرخ أن ينظر للفضـيلة والرذيلة كمـا ينظـر الكيميائى الى السكر وحامض الكبريتيك . وعليه أن يرضى بتحليل كل منهما الى عناصره دون أن يضيف الى تحليله أى نوع من الحكم الأخلاقي فلا مجال لمثل هذه الأحكام فى أى بحث عن العلية .

« فهناك علل للطموح والشجاعة والحقيقة ، كما أن هناك عللا للهضم والحـركة العضـلية والحرارة الحيـوانية . فلنبحث اذن عن الظواهر البسيطة للخصائص الخلقية ، كما نبحث عنها فى الصفات الطبيعية . هناك سلسلة من العلل العامة الكبيرة ، وأن التكوينات العـامة للأشياء والسبل الكبرى التى تتبعها الأحـداث لمن آثارها . وما الأديان والفلسفة والشعر والصناعة والفنون وهياكل المجتمع والعائلات فى الواقع سوى طبعات قد ختمت بطابعها أو بختمها » .

والتاريخ اذا نظر اليه بهذه النظرة لا يصبح أنثروبولوجيا فقط ، بل يصبح تشريحا كذلك . ونستطيع أن نتأكد من العثور فيه على الدوام وراء كل تنوعات الأحداث واختلافها الى درجة كبيرة على نفس الهيـكل العظمى الذى لا يتغير كثيرا أو قليلا ، فالوقائع تتغير ، ولكن هيكلها يبقى وفى هذا يقول تين : « ان التاريخ اليوم مثل علم الحيوان ، فقد اكتشفت طريقة تشريحه ، وبغض النظر عن فرع العلوم الذى نتجه اليه سواء قمنا ببحث مسألة فيلولوجية أو لغوية أو أسـطورية ، فعلينا دائما أن نتبع هذه الوسيلة لكى نهتدى الى نتائج جديدة ومثمرة » (١٠) .

واعتقد تين أنه باتباع هذه الوسيلة فقط يستطيع تحقيق الموضوعية المتوقعة من المؤرخ تحقيقا تاما • فهو من الآن فصاعدا سوف يبحث مثل اسبينوزا فى العواطف الانسانية ، وكأنه يبحث أشكالا هندسية أو سطوحا أو أشياء صلبة • فينبغى ألا ينظر الى الانفعالات مثل الحب والكراهية والغضب والطموح والتعاطف كعلامات ضعف ، بل كمظاهر للطبيعة الانسانية • فهى تمثل جانبا منها ، كما تمثل الحرارة والبرودة والعواصف والبرق وظواهر أخرى من هذا القبيل جانبا من الظواهر الجوية • وهكذا يبدو المطلب الخاص للموضوعية كما فهمه رانكه ، وحاول السعى لتحقيقه وقد تأكد بل وزيد عليه زيادة كبيرة • فعلى المؤرخ ألا يسمح لنفسه لحظة بأن يذهب بعيدا فى اهتمامه بما حدث ، ولا يحق له أن يحكم ، بل أن يحلل فقط ، وأن يفهم •

ولكن هنا كذلك يظهر لنا عرض تين للتاريخ فى صورة مختلفة عن الصورة المتوقعة من مثله ومسلماته المجردة • فبازدياد تقدمه فى طريقه ازداد ابتعاده عن هذه المثل • ففى مؤلفاته الأولى مثل « فلسفة الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزى » بدا محافظا على أمانته لمبادئه الرئيسية • فهو لا يستطيع أن يقدر أى شىء تقديرا جماليا « استاتيقيا » ، بل يكتفى بوصف المدارس المختلفة للفن وتطورها : « النحت اليونانى والعمارة القوطية والرسم الايطالى أيام النهضة والرسم الهولندى » • ولكن هذا الاتجاه يتغير تغيرا تاما فى اللحظة التى يطرق فيها عالم الحياة العامة ، كما حدث فى كتابه « أصول فرنسا المعاصرة » وهو مؤلفه العظيم فى التاريخ السياسى • ففى هذا الكتاب يمكن أن يلمح فى كل سطر اهتمام تعاطفى بالأحداث • فقد نشأت فكرة هذا الكتاب من جراء اهتمامه الخاص بهذا الموضوع ، ومن الصدمة التى تجمعت عن حرب « ١٨٧٠ ــ ١٨٧١ » وكان هذا الاهتمام قويا تماما حتى أنه قد أخفى عن عينيه فى بعض الأحيان التوافق المطلق للوقائع (١١) كما أكد نقاده كثيرا •

ويبدو لنا « تين » فى هذا الكتاب كأحد أولئك المؤرخين السياسيين الذين رددوا ــ مثل هينريش فون سيبل Heinrich von Sybel المطلب الخاص بأنه على المؤرخ أن ينبذ « حياده النبيل » ، وأن يعمل « كمرشد سياسى » (١٢) • ويعرف الجميع كم أثار مؤلف تين من عواصف فى جميع المعسكرات ، عندما ظهر أول مرة ! • ولكن المؤرخين قد لاموه كذلك « لدجماتيقيته السياسية » التى انبعثت مباشرة من النظريات الرومانتيكية ، التى ظن أنه قد أفلح فى الخلاص منها (١٣) • وقد اتبع تين الخصائص العلمية للفكر ظاهريا فقط ، حتى عندما بدا أنه لا يصدر أى حكم ، بل يكتفى بالتحليل • ففى اعتقاده أن التقدم الفكرى الذى سبق

الثـورة الفرنسـية ، كان أحد أسبابها الرئيسية · وفى رأيه أن الروح الكلاسـيكية كانت هى القوة المحركة الحقيقية وراء الأمور السياسية . وأنها تحتوى فى باطنها على السـبب الخفى لها · فهى قد ابتدعت نظرة الى العـالم ، أعمت النـاس عن رؤية حقائق الواقـع السياسى ، والتغير والتقدم التاريخى وكذلك عن ادراك قيمة التقاليد · وأدت هذه النظرة فى النهاية الى التحطيم المتوقع لكل شىء كان قد توطـد حينئذ · وقد صور « تين » هذا كله فى عرض لامع وباستخدام أسلوب براق حقا ، وان كان أسلوبه فى الوصف قد استفاد استفادة تامة من مناهج العرض ووسائله، التى تعتبر صحيحة فى « التاريخ الفكرى الخاص » أو فى « تاريخ الأفكار » ، ولم تكن هناك نية لاسـتبعاد المنهج الطبيعى ، ولكن الرواية قد رويت بحرية تامة ، تجعلنـا ننسى هذا المنهج الطبيعى · وفضـلا عن ذلك ، فان التصور العلمى الذى استخدمه «تين » كان يتفـق مع العلوم الطبيعية الحقة اتفاقا هينا · ان مصدره موجود فى مكان آخر ، فليس هناك مثل آخر يمكن أن يلحظ فيه بوضوح صراع عنيف يماثل الصراع الذى صارع به « تين » فى شبابه فلسفة التاريخ الهيجلية ، وكيف استمرت تؤثر فيه · فقد تتبع « تين » بطريقة تدل على الأستاذية سقوط النظام القديم Ancien Regime لأسباب كامنة فيه · ورأى فى هذا النظام ، كما فى مواضع أخرى كيف احتوت جميع الأسباب التى جعلته عظيما وشهيرا على بذور الدمار · فاليعقوبيون كانوا فى رأيه هم الورثة الحقيقيون للنظام القديم · وعند تأمل كيف بعثهم هذا النظام ، وأعلى من شأنهم ورعاهم ، وأجلسهم على العرش ، ثم أوصلهم الى السلطان ، فانه لا يمكن الحكم على تاريخ هذا النظام بشىء آخر سوى أنه كان انتحارا بطيئـا · ولا تطابق مثـل هذه السلسلة من العـلل ما أسماه تين « باستقلال التاريخ » ، ولكنها تعتبر ثمرة لروح الديالكتيك الهيجلى ، ومبدئه الخاص «بقلب الفكرة المعارضة» · وبصفة عامة ، فان العـلل الكلية للأحداث ، التى ألقى عليها تين العبء الأكبر من الناحية النظرية قد تراجعت من الناحية الفعلية شيئا فشيئا الى الوراء فى مؤلفاته التاريخية البحتة ، حتى انها ظهرت فى النهاية كأشباح وظلال فقط · وبدلا من ظهورها فى صورة القوى الحقيقية التى تسيطر على الحيـاة التاريخيـة ، فانها بدت فى أكثر الأحيـان مجرد مخلوقات أسطورية ·

وقد وصفت هذه السمة الخاصـة بالكتابة التـاريخية الوضـعية والطبيعية وصفا مؤثرا قويا فى النقد الذى صوبه نحوها كروتشه ، فقد قـال :

انه عندما كان « تين » يهتدى فى بحثه عن العلل ، الى علة فانه كان يدعوهـا مرة « بالسـلالة » ، ومرة أخرى « بالقرن » ، وقد اعتاد عندما يحقق ذلك أن يعلن رضاءه ، وكأنه من غير المستطاع القيام بأى تحليل بعد ذلك ، أو كأن هذا التحليل لم يعد ضروريا ، وعلى حد قول كروتشة : « هناك ينتهى البحث ـ فقد أمكن الوصول الى عالم أزلى ، أو الى صفة مشتركة لدى كل المشـاعر والأفكار الخاصة بأى قرن أو شعب ، أو الى سمة لا يمكن أن تنفصل عن أفعال عقل هذا القرن وروحه ، هذه كانت العلل الكبرى الكليـة والغائية » • ولكن من وجهة نظر العلم الطبيعى : ما هى هذه العلل الكلية التى تستطيع أن تتفوق على العلم الحديث ، وأن تحل محله ؟ ـ انها لم تكن شيئا آخر غير الصفات الغيبية عند المدرسيين ـ انهـا لا تزيد بعـد كل شىء عن مجرد أسماء قدمت لنا بدلا من العلم • ولاحظ كروتشه « أن قوة الخيال عند تين قد رأت فى هذه الأسماء ما ظنته شيئا أصيلا وفائقا ، ولكن العقل النقدى لم ير فى ذلك أى معنى ، لأن الفكر النقدى يطلب من الباحث ذكر الأسباب الخاصة بأصول الوقائع ، أو مجموعات الوقائع التى تسمى « قرن » أو « سلالة » • وعندما يفعل العقل النقدى ذلك ، فانه يبين بجلاء أن مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تكون كلية أو دائمة ، فبقدر ما أعرف ليس هناك وقائع « كلية » أو « دائمة » • ولا يمكن أن يكون « الألمانى » أو « الشمالى » مثل هذه الوقائع ، كما أننى لا أستطيع أن أصف المومياوات التى تبقى عـدة ألوف من السنوات ، وان كانت لا تبقى الى الأبد ، والتى تتغير ببطء ، وان كانت تتغير مع ذلك ، بأنها وقائع » (١٤) •

ويتضح المأزق الذى تورط فيه تين تورطا متزايدا كذلك فى معالجته للسؤال الرئيسى لكل المعرفة التاريخية عن العلاقة بين الكلى والجزئى • فلأنه قد بدأ البحث العلمى بطائفة من التصورات ، فقد كان متوقعا منه أن يبحث عن وقوع جميع الجزئيات تحت كليات هذا التصور ، وأن يبين توقف أهمية جميع الأحـداث التاريخية على امكان اكتشاف قانون كلى ، تكون هذه الأحداث أمثلة له • ولكن لم تكن هذه هى المسألة بأية حال •

فقد أصر رانكه وهمبولت فى مقابل المكانة العليا للكلى كما تظهر فى فلسفة هيجل للتاريخ ، على أن المؤرخ ينبغى أن يعالج الكلى لا كشىء قائم بذاته ، بل كشىء يمكن جعله مرئيا بالتأمل فى الجزئى ، فيجب أن يتخلل كل واحد من العنصرين الآخرين ، وأن يصلا الى اتزان باطنى • وقد تعرض هذا الاتزان عند « تين » فى أغلب الأحيان الى الخضوع الى جانب أو آخر من الجانبين المتعارضين • فلم يكن « تين » مستغرقا فى الجزئى

فحسب ، بل انه قد اندفع بحرية فى بعض الأحيان فى تصوير تفاصيل حتى بدا كأن وصفها كان غاية فى ذاته • وقد قال هو نفسه مرة انه من الواجب أن ترسم الصور التاريخية الحقيقية من مثل هذه « الوقائع البسيطة التى لها دلالتها » : (de tout petits faits significatifs) ولم يأل جهدا قط فى تتبع آثارها ، وعرف كيف يضعها فى مكانها الصحيح اعتمادا على مهارته الأدبية التى لا تبارى : وفى هذا المقام لم يكن يتبع كونت ، بل كان يتبع سانت بيف Sainte Beuve ، الذى كان أستاذه الأدبى الحقيقى •

فقد ابتكر سانت بيف فى كتابه « صور أدبية Portraits Littératures » وأحاديث يوم الاثنين » Causeries de Lundi فنا فريدا كاملا للتصوير ورواية النوادر والقصص ، وكان يميل الى الاستعانة بطائفة من التفاصيل الأدبية التى تبدو غير هامة فى وصف الحركات الفكرية الكبرى، واعتمد عليها فى توضيح هذه الحركات ، وبعث الحياة فيها •وقد سعى «تين» أكثر من سانت بيف من أجل الصيغ العامة ، ولكن شغفه بالفردى ، وفرط عنايته بالتفاصيل الدقيقة ، قد بعثا كذلك الحياة فى الصور التى قام بتصويرها • وأوضح فى مقدمته لكتاب « تاريخ الأدب الانجليزى » أيضا أنه لا يوجد فى الأصل أساطير أو لغات ، بل هناك فقط شعوب تستخدم الكلمات ، وتخلق الصور والأفكار • ومن ثم ، فانه لم يقم باستدلال الكتابة التاريخية من تفسيراته الطبيعية ، كما فعل أنصار النزعة الطبيعية الآخرون ، أو أتباع « المادية الاقتصادية » فلم يكن يهمه أية نظرة جماعية للتاريخ ، بل كان على العكس يؤيد النظرة الفردية المتطرفة ، وظل الفرد فى النهاية هو بداية التاريخ وغايته ، ومنبع كل معرفة حقيقية ، وفى هذا يقول :

« لا يوجد أى شىء الا من خلال الفرد ، انه الفرد نفسه الذى يجب أن يفهم ••• اتركوا اذن نظرية الدساتير والتفسير الآلى لتركيبها ، ونظرية الدين وأنساقها ، وبدلا من هذه الأشياء حاولوا مشاهدة الناس فى مصانعهم ومكاتبهم وحقولهم ، كما يعيشون تحت الشمس ، فوق أرضهم وفى بيوتهم ••• انظروا الى ما يأكلون ، وما الذى يرتدون • فهذه هى الخطوة الأولى فى التاريخ » (١٥) •

والسؤال الذى يجب أن يسأل الآن ، وهو سؤال حاسم فى تقرير صحة نظرية تين فى النواحى المنهجية ، أو بطلانها ، هو : هل كان باستطاعة « تين » أن ينجح فى اتخاذ هذه « الخطوة الأولى » فى طرق عالم

التاريخ ، لو أنه اعتمد فقط على كل من صورتى الوصف والتفسير ، اللتين اعتبرهما كفيلسوف معيارا للفهم التاريخى ومثاله ؟ واضح أن هذا ليس ما حدث ، فقد أسلم نفسه بطريقة ساذجة الى نوع من الحكمة النفاذة عن الانسان ، والى نوع من « علم الفراسة » الذى يستند الى أساس آخر غير التحليل العلمى ، كما أنه ابتدع نوعا من « قراءة الوجوه » ، لا يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى « استقلال التاريخ » الذى له مقام سام عنده ٠

ولكن تكمن المشكلة الابستمولوجية الرئيسية التى قدمتها الكتابة التاريخية ل (تين) ـ كما هو الحال فى الوضعية بصفة عامة ـ فى مسألة أخرى ٠ انها تكمن فى التصور الخاص بالواقعة التاريخية ، الذى تستند اليه كتاباته ، والذى استخدم بمهارة فى كل مؤلفاته ٠ وفى هذه المسألة يستطاع الربط بينه وبين التقاليد القديمة للتجريبية والوضعية ٠ فيمكن أن يقال عنه بمعنى معين انه قد انتزع المثل الأعلى الاستقرائى البيكونى من الطبيعة ، ووضعه فى التاريخ ٠ فقد كان بيكون مقتنعا بأنه على العالم أن يبدأ بجمع مادته من مشاهدات الحس وحدها ، وألا يعتمد على أى افتراضات نظرية ، أو يضيف أية فكرة من الأفكار المجردة ، وأن يبدأ فحص المادة الأولية بعد الانتهاء من جمعها ٠ فيجب أن نقارن المسائل الفردية ، ثم تضاهى بعد ذلك براهين النفى والاثبات بعضها ببعض ، حتى يمكن الاهتداء فى النهاية الى قانون مفرد ، يمكن أن يطبق على أية طائفة محددة من الظواهر ٠ ويتمخض البحث باتباع هذه الوسائل عن عمليتين فكريتين منفصلتين تماما : ففى العملية الفكرية الأولى الوقائع فى ذاتها تكون كلا كاملا فى ذاته ، يخضع فى العملية الفكرية الثانية للفحص النظرى والتفسير ٠ ولكن عند بيكون نفسه قد أدى هذا الفصل الى أعسر المسائل الخاصة بالمبدأ ٠ فقد أظهرت المناهج النقدية الحديثة للبحث العلمى أن أغلب الأشياء التى استخدمها بيكون كوقائع « صرفة » لا تزيد عن مجرد « أوثان » (*) ٠

ولم يستطع تين كذلك أن ينجو من هذا المأزق الخاص بالوضعية ٠ ويبدو واضحا عند مقارنته بأحد المؤرخين النقديين مثل رانكه مدى ضآلة الأساس الذى اعتمد عليه فى تمجيد منهجه العلمى ٠ فقد تجاوز حدوده من البداية ببساطة غير عادية عند جمع وقائعه ٠ فلم يتبع طريقة واضحة للتفرقة بين الوقائع ، وساوى فى الترحيب بكل شىء ـ أى نادرة ،

(*) أوثان العقل عند بيكون ، هى الأوهام الطبيعية التى تجعلنا نخطىء فهم الحقيقة ويجب التحرر منها قبل البدء فى البحث العلمى ٠

وذكريات ذات قيمة مشكوك فيها ، او جمله فى نشرة صغيرة، أو موعظة ـ ما دامت قادرة على تزويده بالسمات الصغيرة والهامة، التى أحب جعلها أساسا لما يقوم بعرضه ، واستخدمها لبث الحياة فى مؤلفاته • فقد ظن أن عمل المؤرخ الفكرى الحقيقى لا يبدأ عند جمع الوقائع ، بل بعد ذلك : « بعد جمع الوقائع ، ابحث بعد ذلك عن العلل » ، ولذا يمكن الاعتراض على وقائعه ، كما اعترض على بيكون بالقول بأن معظم هذه الوقائع لم تجمع بغير تدقيق فحسب بل ان أغلبها لا يستحق هذه التسمية • وذلك لأن تين لم يخالجه الشك قط فى ضرورة اعتماد مؤرخ الحضارة على مناهج الفيلولوجية النقدية (١٧) •

بالطبع لا يقلل هذا الاعتراض من قيمة كتابته التاريخية ، ويجب ألا يحجب عنا امتيازها ، لأنها قد اعتمدت على المبادىء العامة التى وضعها كمؤرخ نظرى اعتمادا ضئيـلا أقـل بكثير مما أراد أن يجعلنـا نعتقد ، أو مما اعتقد هو • ان هذه المبادىء كانت اطار الصورة فقط ، أما رسوم الصورة وألوانها فكانت من عالم آخـر • فقد أطلق فيها العنان لطبيعته الفنية ، وخياله وموهبته الخاصة بالتصوير الناطق الواضـح ، ورسم صورا فردية أمينة للحياة • وكان بامكانه أن يعبر عن « ملامح » أى عصر بلمسات قليلة • ان هذا النوع من التمكن هو الذى جعل مؤلفاته عظيمة الأثر ، وضمن بقاءها بالرغم من أنه من المشكوك فيه أن يلقى الأساس النظرى الذى حاول الاعتماد عليه ، وبدا له أهم جانب فى عمله أى اهتمام•

الفصــل الرابــع

النظرية السياسية والدستورية
كأساس للكتابة التاريخية : مومسن

ذاعت المبادىء الأساسية للفلسفة الوضعية على نطاق واسع بين كل من المؤلفين البريطانيين والفرنسيين بفضـل جهود « بكل وتين » ، كما احدثت تأثيرا قويا ومتزايدا ، واتخذت هذه المبادىء طريقها الى ألمانيـا كذلك ، وان كانت لم تقابل هناك بمثل هذه الاستجابة المباشرة ، أو هذا التأييد قط • فالى قرابة منتصف القرن التـاسع عشر ، لم ينبذ الكتاب الألمان للتـاريخ المثـل الخاصـة بالرومانتيكية فحسب ، بل انهم ألفوا أنفسهم وقد استمروا فى مناصـبة العداء لهذه المثل ، كما أنهم وضـعوا أهدافا سياسية أخرى ، وأكدوا الحقيقة الخاصة بأن الشطحات الرومانتيكية لم تعد تلائمهم وبأن الفناء الصوفى لم يعد يناسبهم ، وأنه بدلا من أن يفنى المؤرخ ذاته فى الماضى ، وينظر اليه كجنة مفقودة ، عليه أن يصمم على خدمة المستقبل السياسى ، وأن المطلوب هو وضع أساس علم للتاريخ متحرر من جميع الافتراضات الميتافيزيقية ، بدلا من الأيديولوجية الرومانتيكية ، ونظريتها الخاصة « بالروح القومية » •

ومن هذه الناحية أخفق رانكه نفسه فى ارضاء الجيل الجديد من المؤرخين ، فقد تشبثوا بنظرة معارضـة ، تمثل نظرة واقعيـة سياسية جديدة ، ترى أنه من الواجب عدم الرضا عن الدراسة الصرفة ، بل ينبغى تحديد أهداف محددة للغاية ومشخصة (١) • ولم يبد هناك بين هذه المثل وبين المبـادىء الرئيسية للوضـعية أى عداء حتمى من أى نوع • وعلى العكس فانهما قد التقيا فى نواح هامة • وبالرغم من ذلك ، فلم يعقد أى تحالف حقيـقى بينهما • فعنـدما بـدأ المؤرخـون فى الابتـعاد عن الرومانتيكية ، وفى القول بأن المعركة ضدها كانت المسألة الرئيسية فى ذلك الوقت ، كان تأثير الرومانتيكية مازال حيا لم يمت فى ألمانيا • وفى

الوقت الذى احتدم النزاع هناك حول الأهداف السياسية الجديدة ، لم يكن المثال الرومانتيكى الخاص بالمعرفة قد تم نبذه• وكتب « فون بيلوف » فى هذا الشأن : « اننا نلاحظ أن جميع المؤرخين السياسيين يقبلون الوقائع التى اهتدت اليها المدرسة التاريخية للقانون ، وأنهم يعتمدون كذلك اعتمادا جزئيا على آراء زعماء هذه المدرسة الفكرية • انهم فى الحقيقة تلاميذ لرانكه ، ولا أحد منهم يتجاهل مناهجه ، كما أنهم استفادوا بجميع الدراسات التى تمت فى الفترة الرومانتيكية • ويمكن القول انهم نبذوا الرومانتيكية فى أحكامهم الأكاديمية ، غير أنهم لم يقدروا على الاستغناء عن كل ما حققته » (٢) •

ولذا فقد استخدمت فى الحرب ضد الرومانتيكية فى أغلب الأحيان نفس الأسلحة التى ابتدعتها « ولم يتم كذلك التخلص من أداتها المنطقية الميتافيزيقية organo logical بأية وسيلة من الوسائل ، بل انها ظلت قائمة بافتراضاتها بالرغم من انكار أغلب نتائجها • والى جانب بقايا هذه الافتراضات الميتافيزيقية ، فقد استمر كذلك تأثير كل من الديالكتيك الهيجلى ونظرية همبولت فى الفردية (٣) • كل هذه الأسباب قد أدت الى استبعاد أى توافق مع وضعية كونت ، أو مع أى مؤرخين مثل « بكل » أو «تين » •

وعندما ظهرت الترجمة الألمانية التى قام بها « أرنولد روجيه Arnold Rugge » لكتاب « بكل » تاريخ الحضارة فى انجلترا History of civilization in England ، نشر « درويسن Droysen » ، وهو أحد الممثلين البارزين للواقعية السياسية فى ألمانيا تحليلا وعرضا وافيين، حاول أن يكشف فيهما بصفة خاصة عن الضعف المنهجى لهذا الكتاب ، كما أنه قد عارض معارضة وافية للغاية ادعاءات « بكل » الخاصة بأن الوضعية كانت أول فلسفة قامت بدراسة التاريخ على أساس علمى وطيد• ولسوء الحظ كان فى نقد درويسن اتجاه الى صبغ المشكلة بالصبغة الاخلاقية ، وذلك لاعتراضه على كتاب (بكل) من أجل « اتجاهه المادى (اللا خلقى) » ، ولكن بغض النظر عن هذه المسألة ، فانه من البين تفوق درويسن الفلسفى على خصمه فى كل من دقة الفكر ، ومدى المعرفة الفلسفية • ويتضح هذا التفوق بمجرد لمحة الى كتابه : « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik » الذى نشر سنة ١٨٦٤ ، والذى قد يعتبر من بين المؤلفات الرئيسية فى المنهج الحديث للتاريخ • وقد ركز الانتباه فى هذا الكتاب لأول مرة على فكرة « الفهم » التى بدأ منها « دلتاى » بعد ذلك لتشخيص فردية المعرفة التاريخية ، وبيان الاختلاف

بينها وبين الفكر العلمى ، كما شرح النواحى الجوهرية فيها (٤) • ومن هـذه المسألة كنقطة بداية ، بدأ درويسن الدفاع عن التاريخ ضـد كل المحاولات الخاصة باخضاعه لمعـايير العلم ، وهى المحاولات التى يترتب عليها تحويل التاريخ كليا الى علم • وقد أصر « درويسن » بعزم على تأييد (كثرة المناهج) ، وكان باستطاعته فى هذا المقام كما بينا أن يسـتعين برأى كونت (٥) •

وذكر أنه ان كان من الضرورى وجود أى علم للتاريخ ، فان هذا لن يتحقق أبدا الا اذا كان للتاريخ موضوعه المحدد الخاص به • فلذا علينا أن نثبت وجود هذا العالم المعين من المظاهر ، الذى يكون موضوع التاريخ ، وأن نثبت كذلك تعذر اتباع أية وسيلة من وسائل المعرفة الأخرى لفهمه ـ كالوسيلة اللاهوتية أو الفلسفية أو الرياضية أو الطبيعية ـ ففى هذا المجال تثار أسئلة تعجز عن اجابتها التأملات اللاهوتية أو الفلسفية ، كما لا يستطيع العلم التجريبى الذى يدرك عالم الظواهر من ناحية علاقاتـه الكمية فقط ، أن يجيب عليها الا اجابة يسيرة • ولن يسعفنا فى اجابتها كل من « الاستنباط » وما يدعى « بالاستقراء » ، وهى أسئلة لا يمكن أن تستمد منطقيـا من أى مبادىء عامة ، أو أن تشرح باستخدام اصطلاحات الطبيعة الرياضـية ، أو أن توضـح كذلك باسـتعمال وسيلة تجريبية مبسطة ، فالواجب هو أن تفهم ، ولفهمها تدعو الحاجة الى تنمية مناهجها التى تعتمد على الفكر • ويسأل « درويسن » « بكل » هل هناك اذن وسيلة واحدة فقط ، ومنهج واحد للمعرفة ؟ ألا تختلف المناهج وفقا لموضوعاتها ، كما تختلف الحواس العضوية وفقا لأنواع الادراك المختلفة ، وكما تختلف أعضـاء الجسـم الأخرى تبعـا لوظائفها المختلفة ؟ (٦) • ولم تعن هذه الاعتراضات التى أبداها « درويسن » على نظـرية « بكل » أى عـداء من ناحيته تجاه التاريخ الفكرى ذلك العـداء الذى أظهره فيما بعد كثير من المؤرخين السياسيين • وقد اقتصر درويسن بطبيعة الحال فى أبحاثه على مجال محدد فى التـاريخ السياسى ، ولذا فمن الممكن اعتبـاره من أتباع « المدرسة التـاريخية الألمانية » ، أو بمعنى أكثر دقة تابعـا « للمدرسة البروسية » • ومع ذلك فان نظريته التى جعلت فكرة الفهم محورا للمعرفة التاريخية لا يمكن أن تكتفى بدراسة الأحداث السياسية ، أو أن يقتصر اتجاهها على اتجاه واحد • وقد ضرب درويسن فعلا بسهم وافر فى الاتجاه الذى سمى من ذلك الحين « بتاريخ الأفكار » أو « التاريخ الفكرى » • وكان يرمى الى جعل التاريخ يبدو « مماثلا للحياة » باعتباره عالما للقوى « الفكريـة » أو « الأخلاقيـة » • وارتبط فى هذا الشأن ارتباطا وثيقا بالتقليد الكلاسيكى « لهمبولت » الذى رجع الى مقاله عن مهمة المؤرخ ،

كما رجع الى المقدمة الكبرى لمؤلفه عن لغة « جاوه » القديمة « الكاوى » « nawi » الذى يعتبر تطبيقا مشخصا لنظرية همبولت الأساسية (٨) وكانت هذه الوسيلة هى الوسيلة الوحيدة التى يمكن أن يؤدى اتباعها الى التوفيق بين التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة ، بدلا من ابقائهما فى حالة توتر دائم ٠

واتخذ « تيودور مومسن Theodor Mommsen » خطوة أخرى فى نفس الاتجاه ، وقد كان كذلك مفكرا سياسيا ، من جميع النواحى ، ولا يمكن القول بأى معنى من المعانى أنه كان غير متأثر بالعواطف السياسية ، ولكن عبقريته العلمية تكمن فى مقدرته على تهذيب هذه العاطفة ، بدلا من اطلاق العنان لها ٠ وكان لا يميل الى الدفاع عن أى مثال سياسى معين خاص بالدولة ، ولكنه أراد فهم هذه المثل فى ذاتها وجعل بنائها واضحا ، ومن أجل هذا الهدف كان عليه أن يضرب فى اتجاه جديد٠ فلم ير فى اتساع امتداد نفوذ الدولة فى الخارج سوى ناحية واحدة ، والذى بهره أكثر من أى شىء آخر هو القوى الكامنة فى الحياة المدنية ، وقد قام بتعمق بحثها ٠ وكانت المسألة الرئيسية عنده هى تنظيم الدولة، وعلى الأخص ما يتعلق بتنظيمها القانونى ، وبهذا أصبح للمعرفة القانونية والتشريع مهمة مختلفة ، وأهمية أكثر عمقا فى تقدم العالم التاريخى لم تعرف من قبل ٠ واعتبر مومسن الفصل بين كل من الفيلولوجى والتاريخ وكذلك فصل التشريع وعلم السياسة من التاريخ ، مسألة تعسفية وغير طبيعية ٠ وأراد ازالة مثل هذه الحواجز التى لا معنى لها ، التى قال عنها انها نشأت بصفة رئيسية نتيجة لاتباع الطريقة المتبعة فى تقسيم الجامعة الى كليات ، وأنه على الدراسة العلمية ألا ترتبط بها ٠

وقد استطاع نيبور فيما سبق أن يضىء الظلام، الذى أحاط بالتاريخ الأسطورى لروما القديمة ، عندما رأى المشكلة من زاوية جديدة ـ فقد ربط بين نهضة روما وتقدم نظام الحكم الرومانى ، كما أدرك أن المعارك السياسية كانت هى القوى المحركة الأصلية ٠ ولكن فى رأى فيلاموفينس Wilamowitz أن مؤلف مومسن الأول (٩) هو الذى أظهر بوضوح التعارض بين « مومسن » عالم « التشريع » ، و « نيبور » المؤرخ لأن مومسن قد جعل كل اهتمامه منصبا على القانون الدستورى (١٠) ٠ واقتضت هذه النظرة الجديدة تقديم مناهج بحث جديدة تماما كان على مومسن أن يبتدعها لنفسه ٠ فلم يتطلب التشريع الحاجة الى الدراسة الفيلولوجية فحسب ، بل انه وجهها كذلك الى غايات لم تكن محددة الى هذا العهد ، أو لم تدرك أهميتها ادراكا تماما ٠ وقد مهد بيك Boeckh

الطريق لهذا التقدم فى مؤلفه عن الاقتصاد السياسى فى أثينا ، الذى لفت فيه الأنظار الى قانون أتيقا Attica وأهميته (١١) ، كما أنه نبه الى اهمية المخطوطات • وفى سنة ١٩٢٨ بدأ جمعه للمخطوطات اليونانية ولم تكن أبحاث « بينك » سوى دراسة تمهيدية ، كان من الضرورى تنميتها تنميــة فكرية ، قبل توجيههــا لكى تكون ذات فائدة كبرى • ويعتبر « مومسن » هو أول من نجح فى القيــام بذلك واذا قورن بأعظـــم من سبقوه ، فانه يعتبر المؤرخ الوحيد الحق المتميز عن أى مؤرخ من القدم ، ويمكن أن يوصـــف بأنه أول من حـــرر تاريخ الحــكومات من عــزلته القديمة (١٢) •

ومومسن فى الواقع قد عكس الروابط بين العلوم التى تساعد فى فهم التاريخ ، واستطاع أن يقلبها رأسا على عقب • فالسياسة التى كانت تبحث فقط باعتبــارها من العوامل المساعدة للمعرفة التاريخيـــة ، قد تخصص لها موضوعها الحقيقى ، وأصبحت المشكلة للبحث التــاريخى • وفى هذا الشأن ذهب مومسن أبعد من رانكه (١٣) • فقد ازدادت هذه المسائل فى الأهمية ، الى حد أنه استنتج منها أبرز النتائج الرئيسية ، حتى من ناحية « بداجوجيه » ، ومن الحقيقى أنه يكاد يطالب فى « خطابه للعمادة » سنة ١٨٧٤ الذين يعدون أنفسهم للدراسة الصحيحة للتاريخ بالجامعة ، ألا يدرسوا التاريخ ، فقد قال مخاطبا تلاميذه :

« ان الذى يترك الجامعة ولديه معرفة مستفيضة باللغــات اللاتينية واليونانية والألمانية ، والنظم السياسية لهذه الشعوب ، يكون صالحا لأن يصبح مؤرخا • أما الذى يفتقر الى هذه المعرفة ، فانه لا يصلح ، وأنتم اذا أحطتم علما بهذه المسائل ، فمن المؤكد أن البحث فى المصادر وتصوير الأحداث العلمية ، سوف يأتى من تلقاء نفسه ، كما تسقط السحب الكثيفة أمطارها • واذا لم تحصلوا على هذه المعرفة لأنفسكم ، فانكم ستقطفون ثمارا تعطب بمجرد امساككم بها » وقبل ذلك قال :

« أعترف أيها السادة اننى سأشعر بالدهشة اذا عرفت من أوراقكم ، أنكم طلاب تاريخ • بالطبع قد تكون لديكم النية لتعلم المبادىء الأوليــة الضرورية للغة ، الى جانب معرفة السياسة التى تناسب جانبا معينا من البحث التاريخى • واننى لعلى يقين بأن هذا هو معنى البحث التاريخى عند أكثركم ، ولكن قد يكون لهذا تفسير آخر ، وهو أنكم تظنون أن هذه الموضوعــات بلا ضرورة الى حد ما ، وأنكم قد لجأتم الى التاريخ هربا من الصــعوبات المضـــنية للفيلولوجى ، وأنكم قد قنعتم بالبحث الدقيق فى المصادر ، ودراسة منهج كتابة التاريخ • واذا كان الأمر كذلك ، فان الله

العدالة « نمسيس Nemesis » لن يتأخر طويلا فى أداء واجبه ... فان نقص استعدادات البحث التاريخى ستجعل النقمة تحل بكم ، لأن الرواية التاريخية الزائفة ستكون اما سمجة غبية ، واما خيالية ، أو كلاهما معا .. وفى كلتا الحالتين ستكون خالية من الروح التاريخية » (١٤) .

أراد مومسن أن يكون « للروح التاريخية » حساب فى كل مجال . ولم يطالب بضرورة استخدام هذه الأسس الرئيسية فى الأبحاث التاريخية فحسب ، بل انه طالب بالتوسع فى استخدامها وارتقائها . وكان أول من قام بتنظيم دراسة المخطوطات القديمة والنقود وتاريخ القانون علميا . وأسفر ذلك عن صورة جديدة تماما للحضارة الرومانية والدولة الرومانية. وظهرت هذه الصورة فى شكلها الحقيقى لأول مرة فى كتابه « القانون الدستورى الرومانى » (Romisches Staatsrecht) (الذى كتب فى السنوات ١٨٧١ ــ ١٨٧٥) . ففى هذا الكتاب اكتمل أسلوب السرد والعرض الذى استخدمه فى كتابه « التاريخ الرومانى » اكتمالا تاما ، كما أصبح عميقا بفضل تحليلاته . وبفضل هذا التحليل وحده استطاع أن يكشف عما هو دائم فى تغير الأزمنة ، وفى تقلبات النظم السياسية.ومهد تحليله الطريق أمام التركيبة التى تأملها من البداية . وقد أكد أنه ما دام التشريع يتجاهل الدولة والشعب ، والتاريخ والفيلولوجى يتجاهلان القانون ، فان الاثنين (التشريع والتاريخ) سيطرقان أبواب العالم الرومانى بلا طائل . هكذا أتم مومسن عمل رانكه.ويقول جوش (Gooch) « ان مومسن ورانكه يقفان وحدهما معا فى الصف الأول من مؤرخى القرن التاسع عشر . واصطبغت مؤلفات رانكه اصطباغا يكاد يكون تاما بطريقة السرد الروائية ، بينما اكتسب مومسن الشهرة ليس فقط كأستاذ للسرد ، بل كمفسر للقوانين ، وكمحقق للمخطوطات والنصوص.ويتشابه الاثنان فى مقدرتيهما الانتاجية التى تدعو للدهشة ، وفى جمعهما بين الفن النقدى والرؤية التركيبية ... كانت روما قبل مومسن ، مثل أوربا الحديثة قبل رانكه » (١٥) .

ولكن بالرغم من تقارب الاثنين فى هدفهما ، فانهما كانا مختلفين تماما فيما يمكن تسميته بالسلوك الخاص بالبحث . فقد كان البحث التاريخى عند رانكه يهدف بصفة رئيسية الى اتخاذ صورة تأمل هادىء خالص للتاريخ بأكمله . ولا يعنى هذا بأى معنى من المعانى أنه لم يتأثر بالأحداث ، فلا يستند الى أساس كل اللوم الذى وجه له فى هذا السبيل . فان رانكه قد أصدر كذلك أحكاما ، وان كان قد نظر الى موضوعه من

بعيد ، ليتسنى له اصدار هذه الأحكام ، وذلك لأنه أراد أن يرى الأشياء من وجهة نظر أعلى من تلك التى رآهـا أولئك الذين عاشوا فى وسـط الأحداث ، والذين حاولوا توجيه هذه الأحداث فى اتجاه غاياتهم. فالأحداث الفردية ، وكذلك الانجازات الفرديه ، كانت عنده مجرد مقدمه . انه كان يسعى وراء شيء وراءها ، انه الشيء الذى أسماه «قصة أحداث العالم».. « فيجب أن نعتبر هذا المجرى الخاص بالأحداث وتطورات جنسنا الجوهر الحقيقى . انه محوره الحق ، وجوهر وجوده . انه كل أفعال وآلام هذا المخلوق المتوحش .. الفوضوى .. الهمجى .. العنيف .. النبيـل .. الهادىء .. الميال للصـداقة .. والفاسد والنقى مع ذلك .. الذى هو الانسـان » . والمؤرخ يسعى الى الامساك بكل هذه الأحداث فى طبيعتها وصورتها الحقيقية ، حتى يصل فى النهاية الى غايته الحقيقية ، كما أنه يسعى الى تحويل التاريخ العاصف كله الى هدوء التأمل الخالص . وقد رأى رانكه التاريخ . كما رأى « جوتيه » الطبيعة التى يقول عنها :

« أن كل الاضطراب ، وكل التناحر ،
من أجـل الهدوء البـاقى عنـد الله »

أما عند مومسن فلم يكن هناك مثل هذا التأمل الهادىء . ليس هناك برج خارج الأحداث وأعلاها . فقد كان تأمله للتاريخ معبأ بكل ديناميكية شخصيته (١٦) . فقد اعتقـد أنه لن يستطيع أبدا فهم تيار الأحـداث تاريخيـا الا اذا ألقى بنفسه فى غمرة هذه الأحـداث ، وجعلها تحمله فى طريقها . فلم يكن بالمشاهد الهادىء . بل كان مشاركا فى الدراما الكبرى لتاريخ العالم . وبهذه الوسيلة استطاع القيام بدوره بحيوية جمة ، حتى كاد الماضى فى يديه ألا يصبح ماضيا . فقد أزيلت الفوارق بين العصور . فنحن نقف فى منتصف التـاريخ الرومانى . وكأنه تاريخنا المعـاصر . ونحن نتتبعه متأثرين بطريقـة أو أخرى بنفس عين الاهتمام . وقد أثر كتاب مومسن « التاريخ الرومانى » تأثيرا ساحرا فى كل انسان فى فترة من فترات حياته . ولم تكن لدى مومسن أية رغبة فى التوجيه المباشر ، مثل كثير من «المؤرخين السياسيين» ، كما لم تكن لديه أية ميول تعصبية، كما هو الحال عند « ترايتشكه » ، الا أنه لم يخف ميوله ونفوره . ومن الحقيقى أن ما يسمى باللوازم الشخصية يظهر بوضوح فى مواضع كثيرة من كتبه . وعند مقارنة روايته عن الصـلات بين قيصر وبومبى برواية ادوارد ماير (١٧) Eduard Meyer . أو عندما تقارن صورته الخاصـة بشيشرون بصورة فريرو Ferrero فى كتابه «عظمة روما واضمحلالها». فلن يبقى لدينا أدنى شك فى أين تكمن الحقيقة التاريخية . وعندما تكلم مومسن عن « اوربيد Euripide » عند قيـامه بعرض الأدب الرومانى

والفن الرومانى قد جعل من العسير علينا أن نظن أننا ننصت الى حديث أحد الفيلولوجيين أو المؤرخين ، لأنه قد نظر الى « أوربيد » وكأنه شاخص أمامه · وتحدث عنه حديثا يكاد يشبه حديث الكوميديا الأثينية · ويقول مومسن عن الرجـل الذى وصفه أرسـطو بأنه كان أكثر الشـعراء فهما للمأساة : « انه كان قادرا على هدم المأساة القديمة · ولكنه لم يفلح فى خلق أية واحدة » (١٨) · هذا الاتجاه وان بدا فى الغالب ذاتيا ، الا أن مثل هذه الذاتية كانت وسيلة واعية لنقلنا الى وسط الأحداث · فلم يرد مومسن أن يأتى القدماء الينا وهم يرتدون حللا قشيبة ، فقد رفض كل محاولات التأثير والاستنماط Styilizations ، وفى نفس الوقت نبذ كل محـاولة لمحو ذاته ، لجعل الوقائع تتحـدث عن نفسها · وقد جعل لسلطة الموضـوعية التـاريخية معنى أخر بأن غير مفهومها · فالشخصية لا يمكن أن تفهم الا عن طريق الشخصية · ويستحيل هـذا بغير تعاطف وثيق ، وبلا حب أو كره · هنا على المؤرخ ، أن يطلق لمشـاعره وخياله العنان ··· وقد ينطلق بعيدا حتى يبدو الحد الفاصل بين العلم والفن ، وكأنه قد اختفى · وفيما يتعلق بهذه المسألة ، فانه لم يقحم نفسـه فى المطالبة للتاريخ بأى حق باعتباره علما بحتا · وقال فى خطابه للعمادة : « انه يحق (للماكوك) الذى ينسج آلاف الخيوط معا ، وللبصيرة الأصيلة التى تنفـذ فى فـردية النـاس والشعوب السـخرية من شتى التعاليم والتوجيهات · فقد يمكن القول بأن كاتب التاريخ يتبع الفنانين أكثر من اتباعه لعنصر الدارسين الباحثين » (١٩) ·

كان هذا فى الواقع هو نوع التأثير الذى كان لمومسن كمؤلف على الرأى العام · وعلى دوره كرجل أبحاث يعمل على تقدم المعرفة · والذين اختلفوا معه فى التفصـيلات ، وقـاموا برسم صورة مختلفـة للأحـداث وشخصياتها الرئيسية ، هم الذين خضعوا لتأثيره فى أغلب الأحيـان · يقول « ادوارد ماير » فى خطابه التذكارى لتأبين مومسن : « انه لا يمكن أن ينسى كيف أثرت عبارات مومسن التى ركز فيها بعض الحقائق العميقة عن الحياة التـاريخية ، أو صور بها الأحداث والشـخصيات بمثل هذه الألوان الزاهية ، التى يرجع اليها مرة بعد أخرى بغبطة ، مثل مؤلفات كبار كتاب الدراما ، حتى وان اختلفت مع المؤلف فيما يتعلق بجراكى Gracchi وبومبى Pompy وكاتو Cato وشيشرون Cicero » (٢٠) ·

واستعاد مومسن بطريقة أخرى فى النهاية الاتزان بين العلم والفن – وكلما تقدم فى العمر أحس بمسيس الحاجة الى هذا الاتزان · فقد ظل يؤكد من البداية الى النهاية أنه من المستحيل وصف الشخصيات دون تأثر

بالحب أو الكراهية ، ولكن هذا الأسلوب الشخصى الخالص قد تراجع الى الوراء فى كتاباته الأخيرة • ففى هذه المؤلفات أصبح أكثر مثابرة على البحث عما تم فى التاريخ بدلا من اضاعة وقته فى معرفة نيات الأفراد ورغباتهم وأفعالهم •

وعندما تقدم مومسن فى السن اعتبر هذه المسائل ضرورية ، واهتم اهتماما أكبر بالنظم المالية ومسائل الحكومة ، والمخطوطات Corpus Inscriptorum وبعالم المخطوطات أكثر من اهتمامه بوصف الأحداث الجزئية والشخصيات • وفى هذه المسألة لم يضع أحد معيارا أشد صرامة للموضوعية من المعيار الذى وضعه مومسن • فقد عرف بالطبع أنه لا يمكن لشخص بمفرده انجاز ما سعى اليه،ولذلك نادى بالعمل التعاونى، وجعل لهذا المطلب الصدارة فوق كل شيء • وقد تسنى له بفضل العنصرين اللذين اشتركا فى تكوينه ، وهما : « العنصر الواقعى » و « العنصر الشخصى » اللذان يمثلان الاهتمام الموضوعى والذاتى ، واللذان يتكاملان على الدوام فى نوع من الاتزان المثالى ، أن يحقق الكمال فى صورته الحديثة عن التاريخ الرومانى وتقدم العالم الرومانى • واستطاع فى هذا الوقت أن يدرك دور علم التاريخ على ضوء وظيفته الاجتماعية • ورأى أن كاتبا واحدا بمفرده لن يستطيع الاضطلاع بأعباء البحث التاريخى ، ولذا فمن الضرورى تنظيم العمل بين الموهوبين ، ثم يأتى بعد ذلك دور المؤرخ الحق بطابعه الفردى وعبقريته • وهذه العبقرية تقع خارج ما يمكن أن يعلم أو يتعلم • ومن يجل بخاطره أنه من المستطاع تعليم التاريخ كحرفة ، فسيجد فى النهاية لخيبة أمله أنه فن (٢١) • ومن ناحية أخرى فان الفن لا يسلم نفسه ببساطة لأى انسان لم يمر فى مدرسة المعرفة الشاقة •

الفصل الخامس

التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار

يبدو أن الصراع العنيف والطويل الذى نشب فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر بين المدافعين عن التاريخ السياسى وأنصار التاريخ العام للحضارة لأول وهلة مسألة من المسائل البارزة التى جرت فى غير وقتها Anachronism وقد نشبت فى هذا القرن مشاحنات متكررة حول مشكلات كان من المعتقد أنه قد تم حسمها من قبل . وقد كان القرن الثامن عشر الذى طالما تعرض للتشهير ، ووصف بأنه مجرد من « الحاسة التاريخية » يتمتع فى الواقع بعقلية أكثر تفتحا لادراك هذه المشكلات ، كما أنه من وجهة نظر منهجية خالصة قد استطاع أن يحقق تقدما رئيسيا فى هذا الشأن . ومن بين مزايا فولتير التى لا نزاع فيها ، أنه قد أدرك قصور الكتاب التاريخية المقتصرة على السياسة وحدها . واستطاع التغلب على ذلك ، ولم يلجأ فى هذا الشأن الى أية مناقشة سلبية ، بل وضع مثالا جديدا ايجابيا ، وحاول ادراكه فى مؤلفيه الرئيسيين ، بأن ذكر أن التاريخ لن يكون فقط بيانا عن المعارك والعمليات الحربية ، أو عن المؤامرات والدسائس الدبلوماسية والسياسية ، بل ينبغى عليه أن يشرح السياق الفكرى بأكمله . فالى جانب الأحداث السياسية عليه أن يرسم صورة لتقدم الاتجاهات الفكرية ، وكذلك الميول الأدبية والفنية لكل عصر ، وعليه فى النهاية أن يعرض نظرة عامة للحياة الخلقية بأسرها فى العصر . وحاول فولتير القيام بكل هذا فى كتابه « عصر لويس الرابع عشر » ثم قام بذلك بصورة أوضح فى كتابه « مقال عن العادات » Essai sur les moeurs . وبالطبع اتصف ما أنجزه فولتير فى هذا الشأن فى جملة نواح بالنقص ، وبأنه كان ذا جانب واحد، لكنه عرض الموضوع بوضوح ودقة تامين . ولن يستطاع أبدا النكوص بعد هذه الخطوة . وقد ظلت الصورة التى رسمها فولتير فى هذه المحاولة

الجديدة نبراسا يهتدى به لعدة سنوات · وقد وجه الانتباه بحق الى الحقيقة الخاصة بأن كتاب مومسن « التاريخ الرومانى Roemische Geschichte قد اتبع خطوطا عامة تتفق مع الخطة التى ابتكرها فولتير فى كتابه « عصر لويس الرابع عشر » (١) ·

على ضوء هذا الكلام فاننا نشعر بغرابة اذا رأينا كيف ظل تاريخ الحضارة قرابة نهاية القرن التاسع عشر يحارب حربا دائمة من أجل « مكانه تحت الشمس » ، وأنه كان مرغما على اثبات حقه فى البقاء كمنافس للتاريخ السياسى · وقد يعتقد أن هذا الاثبات قد تأكد منذ أمد بعيد ، وذلك اذا تذكرنا أنه كان فى فرنسا فى نفس هذا الوقت تقريبا مؤلفات مثل تلك التى كتبها « سانت بيف » Sainte Beuve و « تين » Taine وفى ألمانيا مثل مؤلفات « ياكوب بوركار Jacob Burckhardt وبرغم هذا قد حاول كثيرون من المؤرخين السياسيين البارزين الاعتراض على النقطة الخاصة باعتبار هذه المؤلفات معيارا للمنهج ، أو أن لها أهمية حاسمة للدراسة العلمية للتاريخ · وذكروا أن رسم صورة للحضارة قد يصاحب بالطبع أى بيان عن الأحداث السياسية ، وقد يلتف حولها مثل الكروم المتسلقة ، ولكن اذا حجبت هذه الصورة الخاصة بالحضارة الأحداث السياسية فمن الواجب الخلاص منها بلا هوادة · وقد دافع عن هذه النظرة بحرارة وتعصب « ديتريش شافر Dietrich Schaefer الذى كان مقتنعا بأن كتابة التاريخ قد فاضت حيوية على الدوام من جراء اتصالها بالسياسة ، وأنها لا تستطيع الانفصال عنها باعتبارها محورها الحقيقى دون حدوث ضرر ·وفسر ذلك بالقول : « ان الذى يود أن يفهم تطور أية دولة ، يجب عليه أن يبحث فى أصل سلطتها ونموها واستمرارها · ولكن العوامل الخاصة بالسلطة هى قبل كل شىء ذات طابع سياسى وحربى· ومن ثم جاءت أهميتها العظمى فى البحث التاريخى»(٢)·

وهذا الكلام يعنى الارتداد الى الخلف قرنا ونصف قرن · فهو يعنى البقاء ، أو محاولة البقاء حيث وجد فولتير التاريخ · وبالطبع كان هذا الارتداد ظاهريا فقط · فلا يمكن لأى مؤرخ « سياسى » مهما كان متطرفا أن ينسى اتساع النظرة الرائعة التى ظهرت خلال هذه الفترة فى مؤلفات رانكه وهمبولت وشلايرماخر Schleirmacher وبيك Boeckh والذى يود أن يستمر فى النظر الى التاريخ كتاريخ للدول ، سوف يرى نفسه ، ولو مضطرا ، الى التفرقة بين تصور الدولة فى صورتها القديمة والتصور الآخر الذى بدا المعنى بعد أن اتسعت سلطة الدولة فى المجال الخارجى ، وبعد أن اتسعت منازعتها السياسية والحربية · ولن يستطيع

حتى « شافر » التهرب من هذا المطلب ، وهو اذ يعترف بذلك يضعف فى الواقع من قيمة حججه اضعافا أساسيا • وقد كتب شافر يقول : « قد خصص الفكر الفلسفى للبحث التاريخى نطاق الأفعال الأنسانية الحرة ، لأن التقدم لن يتم الا بازدياد صبغ هذه الأفعال بالصبغة الأخلاقية • فالسلطات الأخلاقية هى التى تحكم فى التاريخ • وهكذا فان جوهر التقدم التاريخى يكمن بصفة عامة فى التقدم الأخلاقى » • ولن يرفض فولتير الموافقة على هذه الفقرة ، وربما كان يتخذها شعارا لكتابه « مقال عن العادات » ، وربما كان يختلف عنه فقط فى أنه سيؤكد بشدة استحالة تحقيق أى تقدم أخلاقى دائم فى غياب التقدم الفكرى • فلن تتيسر للقوى الأخلاقية للانسان أية حيوية بغير استنارة الفهم •

وهاجم « شافر » رأى « ابرهارت جوتهاين Eberhard Gothein الذى بدأ مثل « شافر » مؤرخا للاقتصاد ، واستطاع اعتمادا على نظريته المستمدة منه أن يبين تعذر فهم طبيعة الدولة وارتقائها فهما كافيا ، بالاكتفاء بالنظر اليها من ناحية فعل واحد مفرد • فالذى لا يرى الدولة باستمرار فى صلاتها بالعوامل الأخرى ، وخاصة القانون والاقتصاد ، يوصد أمام ذهنه كل أسباب الاستبصار ، ويراها كائنا غريبا غير مفهوم • ولكن الشىء نفسه يحدث بالنسبة للدين والعلم والفن والأدب كذلك • فان جميع فروع المعرفة التى تعنى بهذه المشكلات تفترض افتراضا سابقا وحدة عليا تلتقى فيها هذه الفروع ، وتدعى « بتاريخ الحضارة » فهى تشبه أعضاء كائن له واقعية معينة ، وكما يقول جوتهاين : « يعتبر أصل هذا النوع من التاريخ وأهميته الحاضرة كنتيجة ضرورية للتطور الكامل للروح الحديثة » (٣) •

ويبين لنا الصراع والمنافسة بين هذه الآراء أن من الواضح أن تاريخ الحضارة قد تعرض من جراء مقارنته بالتاريخ السياسى الى موقف سيىء من البداية • فالتاريخ السياسى يستطيع أن يشير الى تقليد طويل ومدعم ، قد منحه صبغة ثابتة ومحدودة ، خاصة فيما يختص بالمنهج • وبالرغم من وجود بعض الاضطرابات العميقة الباطنية فى هذا التاريخ السياسى ، ووجود آراء متباينة خاصة بالمضمون ، فقد أمكن مع ذلك الوصول تدريجيا الى فهم متبادل خاص بمهمة التاريخ نفسها ، والطريقة العلمية التى تتبع فى تناوله • ويمكن بصفة خاصة ذكر مؤلفات رانكه الخالدة ، التى ظلت كآثار حاسمة ، حتى بين مؤلفات أولئك المؤرخين السياسيين الذين سعوا للذهاب أبعد منه ، وكافحوا من أجل مثل أخرى غير مثله • ولكن كتابة تاريخ الحضارة لم تبلغ مثل هذا الشأو ، كما أنه ليس لديها أى مؤلفات

كلاسيكية معترف بها · فيصادفنا فى هذا الشأن خليط متعدد الألوان من (التشكيلات) العجيبة ، التى كانت متضمنة فى تاريخ الحضارة · وقد شكا « جوتهاين » بحق لأن « شافر » قد استفاد من هذا الموقف لمهاجمة تاريخ الحضارة بأسرها ، وأصر على أنه ينبغى الحكم على هذا النوع من التاريخ بالرجوع الى أفضل ما أنجز فقط وأعظمه ، وأنه ينبغى ألا يلتفت الى المادة البالية التى تعرض باسـم « تاريخ الحضـارة » سعيا وراء الاعتراف بها · ولكن حتى اذا اتبعنا هذا الرأى ، فاننا لن نحصل على فكرة موحدة من المؤلفات الرئيسية فى هذا المجال بخصوص الغاية التى كانت تستهدفها هذه المؤلفات · فتختلف النظرة الى هذه المسألة خلافات رئيسية من بلد لآخر : ففى بريطانيا قد استمر تأثير فكرة فولتير عن معنى تاريخ الحضارة وقيمته ، بقوة فائقة خلال القرن التاسع عشر · واتفق كل من « بكل » مؤلف كتاب « تاريخ الحضارة ببريطانيا » و· ليكى Lechey مؤلف كتاب « تاريخ انبعاث الروح العقلية وتأثيرها فى أوربا » سنة ١٨٦٥ مع رأى فولتير الخاص بأن التقدم فى الاستنارة والفهم العام هو المحـرك الحقيقى والوحيد حقا لتقدم أية حضارة · وجعل « بكل » بعد ذلك التقدم الفنى والمادى ، الذى يعقب تقدم الاستنارة نتيجة بسيطة لتقدم العلم ·

وفى فرنسـا انصـب الاهتمـام على مسـألة أخرى نتيجـة لتأثير « سانت بيف » و « تين » ، واستخدمت فى مؤلف « سانت بيف » الكبير Port Royal لأول مرة جميع مناهج التحليل النفسى من أجل حـركة دينية كبيرة هى « أصل اليانسينية وانتشارها » Jansenism ، ولتمكيننا كذلك من رؤية دوافعها الروحية العميقة · وحاول « تين » فى كتابيه : « تاريخ الفن » و « تاريخ الأدب الانجليزى » تحقيق نفس الشىء بالنسبة للعصر العظيم للفن والأدب ·

ولم تحدث محاولات تذكر من نفس النوع فى بادىء الأمر فى ألمانيا · فقد اتبع كتاب مثل « رييل » Riehl و « فرايتاج » Freytag وسـائل أخرى فى كتابة تاريخ الحضارة ، فقد تركا التركيبات الكبيرة ، ووهبـا نفسيهما بعناية شائقة لوصف التفصـيلات ، وكان عليهما التسليم بأن عالم التاريخ قد أصبح خاضعا تماما للمؤرخين السياسيين · ولجأ اتباعا لبدعة ما الى عالم لم يسبق لأحد طرقه · وعارضا وصف الأحداث التاريخية الكبرى بولعهما بالأحـداث الصغيرة ، وقد رأيا الصـلة بينهما مماثلة للصلة بين الدراما والمقطوعة الشعرية idyl · وقد نشر كتاب « رييل » Riehl سنة ١٨٥٩ تحت عنوان Kultur studien aus drei Jahr

ويحمل أحد فصوله اسم « طبيعة تاريخية صامتة » وقد Hunderten
أوضح رييل أن أكثر ما يهمه هو رسم صور صغيرة من مشاهد الحياة اليومية ، تكون صورة تاريخية كبيرة عند تجميعها سويا ، وكان مؤلف « فريتاج » المسمى Bilder aus der deutsche Vergangenheit
(صور من ألمانيا المعاصرة) مشبعا كذلك بمثل هذا التفسير ، وبمثل هذه العاطفة ۰ فقد حاول كما ادعى فى كتابه Erinnerungen « ذكريات » رسم حياة الناس المتدفقة فى اتجاه قاتم محـاذ للأحـداث السياسية الكبيرة (٤) ۰

من هذا يتضح أن تاريخ الحضارة لم يدع لنفسه منذ البداية أى شىء سوى أنه مجرد حلية أو زخرف ، وهو زخرف قد يحتقره أى انسان يهتم برؤية الأحداث فى ضخامتها ، ويربط بينها وبين عللها الكامنة ، وقد تزهو الكتابة التـاريخية التى تتبع أسـلوب « رييل » و « فريتـاج » باقترابها من الحياة ـ غير أن الذين أعلنوا الحرب على التاريخ الذى كتب باسم الحياة قد يستبعدونها ، وفى هذا الشأن يقول « نيتشه » : « هناك كتاب منقبون وموهوبون قد رسموا بفرشاة دقيقة السعادة۰۰والراحة۰۰ والحياة اليومية ۰۰ والصحة فى الاقامة بالريف ، وكذلك جميع البركات التى ينعم بها الأطفال والدارسون والفلاحون ۰۰ كل هذا من أجل فكرة الاطمئنان التى استطاعت أن تسيطر على التـاريخ ، وذلك لضمان سلام هؤلاء الكتاب وهدوئهم ۰ ومن أجل هذا حاولوا تحويل شتى فروع المعرفة التى كان يتوقع أن تحدث أية مشاغبات مقلقة للراحة الى مسائل تاريخية۰ واستطاع هؤلاء الكتاب عن طريق الوعى التاريخى أن ينقذوا أنفسهم من الحماسـة ۰۰ فلم تعد هذه الحماسـة مطلوبة من أجل خلق التاريخ كما تجرأ جوته واعتقـد ۰۰ فعلى العكس ۰۰ لقـد أصبح الآن هدف أولئك اللافلسفيين الذين يتبعون مذهب « (لا اعجاب ni admirari) عنـدما ينظرون الى كل شىء نظرة تاريخية،هو مثل هذه البلادة فى الشعور»(٥)۰

وعندما كتب « نيتشه » هذه الفقرة كان متأثرا بالفعل بمفـكر قد قام بتزويده بنظرة جديدة للتاريخ ، وأكثر عمقا له ۰ فقد بدا فى كتاب «نيتشه» «مساوىء التاريخوفوائده» Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur Das Leben عداؤه الصريح للتاريخ ، ولكن الذى قابله نيتشه بالعداء ، لم يكن التاريخ ذاته ، لأن هذا التاريخ كان مصدر حماسة حقيقية ودائمة له ، وقد تحمس بصفة خاصة للهلينية والحضارة اليونانية، ولكنه عدل موقفه بعد ذلك ، ورأى الهيلينية فى صـورة جديدة ، ووضع فى مقابل النظرة الانسانية الكلاسيكية لليونانيين ، نظرته للمأسـاة ، التى عبر عنها فى كتابيه « مولد المأساة » Geburt der Tragedie

الذى نشر سنة ١٨٧٢ « Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Greichen » (الفلسفة فى المأساة القديمة لليونانيين) وكان رأيه هو أن «الايديل Idyl » التى سعت الكتابة التاريخية الأولى للألمان لتصويرها قد أذنبت الى الأبد لأن المقطوعة الشعرية لا تخدم الحياة ، بل انها بدلا من ذلك تسلبها أعظم فضائلها • ونيتشه الفيلولوجى لا يستطيع أن ينبذ التاريخ أبدا فى أية مرحلة من مراحل تقدمه ، ولم يكن الذى نفر منه هو التاريخ ، بل كان الصورة المشوهة له التى رسمتها النزعة التاريخية الحديثة • وقال فى هذا الشأن : « انهم سادرون فى غيهم الى مثل هذا التطرف فى التاريخ ، وهم يتعلقون به وهو فى هذه الصورة ، التى جعلت الحياة تبدو فى صورة مضمحلة وهزيلة • وان التحذير من هذه الظاهرة الواضحة فى تجربتنا باعتبارها عارضا من الأعراض الملحوظة لعصرنا ، لواجب ضرورى ، كما أنه شىء أليم » (٦) وقد قال نيتشه كلمة « لا » التى يقولها « الرجل فوق التاريخ » معترضا على « النزعة التاريخية الصرفة » التى تغتبط بالماضى كما هو عليه ، كما أنه جعل الحقيقى ، والتفسير العظيم للتاريخ كشىء مقابل للتاريخ القديم •

وفى هذا يقول : « سواء كان المعنى الذى يرمون اليه فى نظريتهم هو السعادة ، أو الخضوع ، أو الفضيلة ، أو الندم ، فان الناس الذين ينتمون الى التاريخ الأعلى ، لم يتفقوا قط بعضهم مع بعض على هذه المسائل ، ولكنهم يجمعون على القضية الآتية فيما يتعلق بالوسائل التاريخية الخاصة برؤية الماضى • ان الماضى والحاضر هما شىء واحد ، وانهما متماثلان ، أى أنهم بالرغم ، من اختلافاتهم المتعددة ، يتفقون فى القول بوجود نماذج لا تفنى ، حاضرة على الدوام ، وبوجود كيان ثابت من القيم التى لا تتغير ، والتى لها منذ الأبدية نفس المعنى » (٧) •

كانت هذه هى النظرة التاريخية التى صادفها نيتشه متجسمة عند «ياكوب بوركار» ، كما أنه رآها منطبقة على جميع العصور العظيمة للحياة الفكرية كالهلينية ، وفجر المسيحية ، والنهضة الايطالية •• ومن الغريب أن يوضع بوركار الى جانب « رييل » و « فريتاج » ، وذلك لمجرد اهتمامه بتاريخ الحضارة • والحقيقة هى أن كل ما يربطه بهما هو العنوان العام الذى قاموا جميعا باستخدامه للدلالة على اتجاه بحوثهم،ولكن هذا العنوان يدل على نظرتين ومذهبين مختلفين تماما اختلافا رئيسيا • وقد طمس « جوتهاين » فى كتابه عن برامج تاريخ الحضارة هذا الاختلاف الرئيسى ، بدلا من أن يظهره بوضوح • ولام « جوتهاين » « شافر » ، لأنه عندما هاجم

تاريخ الحضارة ، وقع فى الخطأ التكتيكى الخطير الخاص ، بقيامه بالبحث عن العدو ، حيث لا يوجد · وكان عليه بدلا من أن يحارب خصما وهميا أن يوجه اعتراضاته لمؤلفات كل من «بوركار» و «فريتاج» (٨) · الا أن هذا الربط بين الكاتبين له قيمة مشكوك فيها ، لأن اتجاه بحث بوركار ذو طابع شخصى خاص به ، يصعب انطواؤه تحت لواء أية مدرسة محددة ·

وتتميز طريقة بوركار عن طرق أغلب مؤلفى القرن التاسع عشر بالحقيقة الخاصة بأن عواطفه الشخصية والفكرية كانت ذات طابع مخالف تماما · فهو يستطيع أن يدعى بأنه لا يتبع هيجل أو رانكه أى اتباع ملحوظ ، لأنه رأى السلطة السياسية ، والسلطة بصفة عامة بمعنيين مختلفين تماما · فالدولة عند هيجل دليل فعلى يؤيد نظرته الرئيسية ــ وهى أن كل شىء حقيقى معقول ، وكل شىء معقول حقيقى·فلم تعن الدولة عنده التوفيق بين المثالى والواقعى فحسب ، بل ان معناها هو وجود ذاتية تشمل الاثنين · « الدولة روح موجودة فى العالم ، وهى تدرك نفسها ادراكا واعيا فيه ، انها تقدم الله فى هذا العالم · ان أساسها هو قوة العقل الذى يدرك نفسه كارادة » (٩) ·

أما عند رانكه ، فلا يمكن أن تلخص طبيعة الدولة فى أية عبارة مثل هذه العبارة البسيطة ، فليس من شك فى أن الدولة « فكرة » لكن هناك أفكارا أخرى رئيسية ومساوية لها فى تأثيرها ، كما توجد سلطات ذات تأثير ، وطاقات أساسية للحياة التاريخية ، لا تستطيع الدولة أن تحل محلها ، أو تسيطر عليها · وفى رأيه أنه على الدولة أن تحمى الحضارة ، وأن تقومها بواسطة قوانينها وحكومتها ، ولكن الدولة لا تستطيع أن تخلق الحضارة بنفسها ، ومن الواجب أن يترك انشاء فضائل الحياة الحضارية لسلطات أخرى (١٠) ·

بالرغم من ذلك ، فمهما كانت ضآلة محاولات نظرة رانكه فى تفسير الأحداث الفردية بالرجوع مباشرة الى أية غاية الهية ، فانها قد ارتكزت الى فكرة الرعاية الالهية للأحداث بأسرها · وبفضل هذه النظرة استطاع رانكه كذلك أن يصل الى نوع من ثيوديقيا السلطة · ولم يخامره شك فى أن السلطة فى ذاتها هى مظهر « لوجود روحى » ، وقد كررت أجيال كاملة من المؤرخين بعده هذا الرأى ، وهو أن الدولة فى أعلى مرتبة لها هى سلطة أخلاقية ، وأنها هى العقل الأخلاقى للشعب · ولهذا السبب رفض

هؤلاء المؤرخون اعتبار تاريخ الحضارة شيئا منفصلا عن التاريخ السياسى، ومعادلا له فى المرتبة (١١) ٠

ورد بوركار على كل هذا الكلام باصرار بكلمة «لا» فى بداية كتابه « تأملات فى تاريخ العالم »، Weltgeschichtliche Betrachtungen فقد بلغ من التشاؤم مبلغا جعله لا يعتقد بأى توافق بين العقلى والواقعى، وبدا تمجيد السلطة لنظرته الواقعية مجرد احتيال ، كما أنه اكتشف أن الصور الشاعرية (الايديلية) للكتابات الأولى عن التاريخ الحضارى الألمانى خداعة ٠ وأكد بأن من الوهم الأحمق التشبث ، كما أصر «فريتاج» فى كتابه « صور من ألمانيا المعاصرة » Bilderaus der deutsche Vergangenheit على القول بتقدم « الشعور بالواجب والأمانة » أو « الخبرة والتضامن والاخلاص » ، وذلك بالمقارنة بالعصور الأولى المنحطة ، وبدا له الادعاء بأننا نحيا فى عصر تقدم خلقى من دواعى السخرية ٠ وفى هذا يقول :

« نحن نحكم على كل شىء اعتمادا على هذا القدر من الأمان الخارجى٠ الذى بدونه كنا لن نستطيع أن نحيا ، ونستقبح الماضى لأنه لم يتمتع بمثل هذا الأمان بينما ماتزال تهددنا حتى الآن شتى أنواع الويلات،مثل الحرب عندما يتوقف هذا الأمان » (١٢)٠وحينما كتب بوركار هذه الكلمات ، التى ترجع الى سنة ١٨٦٨ ، أى فى وقت بدا فيه الاطمئنان وقد تحقق الى الأبد ، لم يشك أحد فى أن المؤرخ يستطيع أن يدعى النبوة ٠ وقد اعتقد بوركار أن السلطة فى صورتها المعروفة لا تستطيع أن تحقق أى تقدم نحو غاية أخلاقية ، فهى ستظل كما هى دائما ، انها فى ذاتها شر ٠ ووفقا لرأيه : « ان السلطة لا ترتوى أبدا ، انها طماعة ، وغايتها لا تدرك ادراكا واضحا٠ومن ثم فهى تعسة ، ولا تستطيع الا جعل الآخرين تعسين ٠ ومن أجل هذا ، فلا مفر من الخضوع لحكم عائلات حاكمة طموحة ، تملى ذاتها، أو الى حكم عظماء الأفراد ، وما أشبه ، أى الى سلطات ليس لديها أى شغف بالارتقاء بالحضارة » (١٣) ٠

وتتضح أصالة هذه النظرة للتاريخ،عندما ندرك الدوافع التى دفعت بوركار الى النيل من السلطة ، وزادت باستمرار من عدائه لها ٠ ولا يخفى أن بوركار لم يصدر حكمه بوصفه أحد الأخلاقيين ، أو أنه كان يقشعر من رؤية الشر ٠ فهو على العكس قد أبدى اعجابا خاصا بالشر ٠ ومن المستطاع نعته ، وان كان هذا الوصف ظالما الى حد بعيد بالمدافع عن « اللاأخلاقى » ، وهو عندما ظن أنه قد عرف العظمة الشخصية الحقيقية فى التاريخ ، اعترف بها ، وان كان لم يقر أهدافها ٠

السلطة الفائقة كما سترى ،
لن يمكن أن تستبعد من العالم ،
فأنا يسعدنى الحديث مع العقول الفعالة ،
وكذلك مع الطغاة (١٤) ٠

ويمكن أن تستخدم كلمات جيته هذه كشعار لتاريخ بوركار عن حضارة النهضة ٠ ففى هذا الكتاب اغتفر الاندفاع الأعمى نحو السلطة ، عندما صادفه عند القدماء ٠ ولم يوصف طغاة النهضة والنبلاء الايطاليون أو سيزار بورجيا أوصافا أكثر انطباعا فى النفس من « الأنانية المنطلقة فى أبشع نواحيها » و « التعطش المتطرف للدماء ولقوى الشر المندفعة أو الشقية والشريرة » مثل هذه الأوصاف ، تنطبع ملامحها عندنا جميعا٠ ومن ناحية أخرى ، فانه لم يكف عن الحكم الأخلاقى — وان لم يكن هذا هو أهم شىء عنده ٠ لأنه قد اكتشف فى هذا العرض الخاص بالسلطة فقط تعبيرا عن القوى الطبيعية ، التى يجب أن تلاحظ ، وأن يشعر بها كذلك ، قبل الشروع فى البحث ، عن قيمتها أو عدم جدواها ٠ وقال مرة : « الموضوع هنا ليس موضوع مدح أو ذم ، بل هو خاص بفهم روح أى عصر فى فرديته القوية » ٠ ولم يعترف بوركار بكل هذه المسائل فحسب ، بل أقبل عليها بشغف واضح ٠ ففى صورة النهضة التى أراد رسمها ، امتزج النور والظل معا ، وقد رأى اشراق أنبل توافق للشخصيات ، والفن المجيد ، تسمو فوق كل الفساد الذى لا حد له ٠ وبدت النهضة له فى تناقضها العميق للغاية،ومتبايناتها التى لا يمكن التوفيق بينها كصورة صادقة للانسانية ، وأثنى عليها لأنها كانت أول من كشف عن القدرة الكاملة للانسان ، وألقى ضوءا عليها ، ولأنها لم تهتد فقط الى التصور الخاص بالانسانية ، بل اهتدت كذلك الى الجوهر ، ولهذا رأى أنها تستحق ثناء عاطرا (١٥) ٠

ولكن ما اغتفره بوركار للأفراد ، لم يسمح به للسلطة الجماعية . ففى هذا المقام كانت أحكامه معارضة لأحكام أغلب المؤرخين تمام المعارضة٠ وبدت له اساءة استخدام السلطة المنظمة أكثر خطورة من اساءة استعمال الأفراد للسلطة ، لأن تنظيم السلطة يسبب اختفاء العامل الذى كان وحده يستطيع أن يحول دون خضوعنا لكل ما كان سيئا بطبيعته فى هذه السلطة ٠ وقد يكون طغيان الأفراد مروعا ، ولكن ليس ضروريا أن يكون موجها ضد الروح الانسانية ، ولهذا السبب فهو لا يعتبر لا أخلاقيا بكل معنى الكلمة ، وعندما ظهرت السلطات الجماعية الكبيرة على المسرح . وأدت الى ظهور استبداد منظم مركز ، أصبح آخر ملاذ للروح الانسانية والأخلاق مهددا ٠ ومن ثم ظهر هذا الرسم الهزلى « الدولة الشرطية » وقمعها الكامل للفرد ٠ ولم يستطع بوركار كذلك اقرار تخطيط أفلاطون

للدولة المثالية ، وأعلن أنها لا تتفق مع طبيعة الانسان ، كما لا تتفق أكثر من ذلك مع طبيعة اليونانيين ، لأنها تقمع كل شيء يعتمد على الروح الفردية • أما الذى طرب له أكثر من كل شيء فهو السلوك الحر المتعدد الجوانب والصور المتعددة السخية ، واتساع أفق الحضارة اليونانية ، وتنوعها ، والفن اليوناني ، والدين اليوناني • ولم يعجب ببساطة هذه الحضارة ، بالمعنى الذى أعجب به فنكلمان Wnckelmann بل سحرته ألوانها البهيجة وتنوعها (١٦) •

ورأى بوركار فى الدين والدولة سلطتين ثابتتين ، واعتقد أنه من الضرورى أن يحاولا المحافظة على بقائهما كما يفعلان • وفى ظنه أن الحضارة لا تتفق مع هاتين السلطتين ، وأنها بحكم طبيعتها الحقيقية فى تعارض فعلى معهما كذلك ، وكتب فى هذا الشأن : « اننا نطلق كلمة الحضارة على الخلاصة الحاوية للأمور التقدمية للعقل ، التى تحدث تلقائيا ، ولا تطالب بأى قبول كلى ، أو ارغامى • وهذه الحضارة تعمل بغير انقطاع على تغيير كل من هاتين السلطتين الثابتتين (الدين والدولة) واذابتهما ، ولن تكف عن ذلك الا اذا أفلحت هاتان السلطتان فى جعل الحضارة ذات نفع لهما ، وبخلاف ذلك فانها تقف لهما بالمرصاد • انها الساعة التى تحدد الوقت الذى لن تتفق فيه بعد صورتاهما مع جوهريهما » •

ومؤرخ الحضارة يشاهد الدراما الخاصة بالحضارة ، التى تظهر فى أزهى العصور مرة بعد أخرى فى صورة المأساة ، ويعرف كيف ينشرها أمام أعين الذهن • ولم يكن بوركار مؤمنا بامكان الوصول الى حل سلمى ، أى الحل الذى لا يظهر فى صورة المأساة • وفى الوقت الذى رأى كل من هيجل ورانكه « توافقا غامضا » بالمعنى الذى قصده « هراقليطس » لم ير بوركار سوى صراع متجدد على الدوام ، وفى بعض اللحظات السعيدة العرضية ، يبدو هذا الصراع ، وكأنه قد هدأ ، ولكنه يهدد على الدوام بالاندلاع ثانية ، لأنه لا يمكن التوفيق بين الاختلافات الباطنية لهذه السلطات الثلاث للتاريخ ، فالدولة سوف تكرر محاولة اخضاع المعرفة والفن لنظام تحكمى اتباعا « لحقها المقدس » • فما الذى لم تفعله الدولة حتى فى آشور وبابل وفارس وفى كل مكان لايقاف انبعاث كل ما هو فردى ، الذى اعتبر حينئذ كشيء مرادف للشر ؟ • وبالمثل كذلك حاولت الفردية بكل وسيلة ممكنة أن تؤكد ذاتها ، ولكنها خضعت فى النهاية للقيود الدنيوية والدينية وكذلك للتعصبات الطائفية •• الخ ، دون أن تترك أثرا وراءها •

وقد اعتبر هيجل الحضارة « فعلا ذاتيا للفكرة » ، وتتبع قانونا ديالكتيكيا محددا ، فالعوامل المنفصلة تدفع بعضها البعض الى الأمام ، وهى

تبـــدو فى البداية متعارضـــة ومتعادية ، ولكن التعـــارض بأكمله يتوقف فى المرحلة النهائية ، وتستوعب الفـكرة كفـكرة مطلقـه كل الاختلافات فى باطنها ٠ وتوفق بينها ٠ ودافع رانكه كذلك ، الذى رفض اى تفسير فلسفى للتاريخ من هذا النوع ، عن نظرية للتوافق كانت دينية أكثر منها ميتافيزيقية ٠ وكتب يصف الصدام بين روما والتيتونيين : « يمكن للماهية المثالية لتاريخ العنصر الانسانى أن ترى فى الحقيقة الخاصة بأنه خـلال الصراع بين المصـــالح المتعارضة للدولة والشعب ، قد انبعثت ســلطات ذات تأثير متـــزايد ، حولت الموقف بأكمله ، وأعطتــه صبغة أخرى » (١٧) ٠ وقد أنكر رانكه « التقدم » بمعنى الارادة الموجهة ، التى تساعد على تطور العنصر الانسانى من مرحلة الى مرحلة تالية ، أو الذى يعنى الخاصية الروحية الفطرية فى الانسان ، التى تستطيع بالضرورة دفع الأمور نحو غاية محددة ٠ وأوضح أن كلا الرأيين غير سليم من الناحية الفلسفية ، ولا يمكن اثباته تاريخيـــا (١٨) ولكن ظل من الصحيح عنده الاعتقاد فى التقدم المستمر « للعقل العالمى » ، وكذلك ظل حقيقيا عنده الاعتقاد بأن العنصر الانسانى قد اكتسب بمرور الزمن مميزات اجتماعية ومادية ، ودينية بصـــفة خاصة ٠ وفى رأيه أن القيمة الأخلاقية والفكرية لتاريخ العالم تكمن فى تأييدها هذه العقيدة تأييدا متزايدا (١٩) ٠

فى هذه المسألة يبدو لنا واضحا انفصال بوركار المتطرف عن النظرة التقليدية للتاريخ٠ فقد خضعت جميع الكتابات التاريخية السابقة بصرف النظر عن الاتجاهات المتنوعة التى تسلكها شعوريا أو لا شعوريا للسؤال الذى وضعه فى البداية أول مؤلف عنى بفلسفة التاريخ عناية حقيقية ، وهو هل التاريخ عماء ، وأحداثه خاضعة للمصادفة ، أو أنه من المستطاع ادراك معنى له وخطـــة ؟ وكان من المفروض أن القـــديس أوغسطين قد اكتشف فى كتابه « مدينة الله De civitate dei » ، أن هذه الخطـــة الغامضـــــة هى خطـــة للخلاص ٠ وصادف هـــذا الاعتقاد على الدوام أتباعا ومقـــلدين ٠ وحتى بعد القرون الأولى للنهضـــة ، عندما بطـــل تأثير هذه الطريقة اللاهوتية فى كتابة التاريخ ، فقد استمر بقاء فكرتها الباطنية بعد ذلك فى صورة «دنيوية» ٠ فالاختلاف بين كتابى «بوسويه» « مقال عن التاريخ العالمى » Discours sur l'histoire Universelle ، وكوندورسيه «خلاصة لمشهد تاريخى عن تقدم الروح الانسانية» Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain أقل بكثير مما يبدو لأول وهلة ٠ وقد ظل فولتير يعجب بمؤلف « بوسويه » ، حتى بعد أن جاهر بلومه لأنه قد رصع الجواهر المزيفـــة بالذهب (٢٠) ٠ ولكن بوركار قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد اعتبر الايمان بخطة عالمية كبرى ، كأى عزاء

رخيص ، لا يستطيع أن يعوض عن الأخطاء الأخلاقية الفعلية ، أو أن يزيل أثر أى فعل من أفعال العنف ، أو أن يبررها . ويقول عن ذلك :

« ان أقل وصف يمكن أن يوصف به أى فعل عنيف يفلح هو أنه اهانة ، أو بعبارة أخرى ـ مثل سيىء . والشيء الوحيد الذى يمكن أن يتعلم من الأفعال الشريرة الناجحة ، التى يقوم بها الأقوياء ، هو ألا نقدر الحياة فى العالم بأكثر مما تستحق » (٢١) .

وواضح أن هـذا الكلام كأنه قد صدر عن شوبنهاور (٢٢) ، ولكن كيف تستطيع فلسفة شوبنهاور أن تخلق مؤرخا كبيرا ؟ وكيف تستطيع أن تساعد على ظهور مثل كتاب بوركار « حضارة النهضة » أو « جوهرة الأدب التاريخى » ، كما رأى حتى أولئك الذين كانوا بعيدين عن مشاركته فى آرائه الرئيسية (٢٣) ؟ هنا ظاهرة غير عـادية بحق ، وانحراف فى تاريخ العقل فى حاجة الى تفسير . وقد كان شوبنهاور منطقيـا تماما وفقا لمقدماته الميتافيزيقية ، عندما أنكر ليس فقط كل امكان لفلسفة التاريخ، بل أى علم له كذلك . فقد كانت فلسفة التاريخ عنده ، عدم تناقض ، لأن الفلسفة بحث فى طبيعة الأشياء ، وهذه ليس لها تاريخ ، فلا يمكن الامســاك بها فى صــورتى المكان والزمان ، فطبيعة الأشياء مرتبطة فقط بطريقة ادراكنا الحسى الذاتى ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها تعبيرا حسيا، وكل المحاولات الخاصــة بتفســير طبيعة الأشياء لا تزيد عن اساءة عرض متفائل . والذى يبدو لنا تاريخا فى صورة صيرورة هو من ناحية الماهية والوجود شيء واحد متماثل . ارادة عمياء ، لا تعرف ما تريده ومحاولـة البحث عن نظام فى هذا الشأن ، عن عالم ، عن صلات باطنية ذات معنى ، تشبه محاولة تكوين جماعـات من الانســان والحيوانات من تشــكيلات السحب ، ووفقا لقول شوبنهاور « الذى يذكره التاريخ فى الواقع ، هو فقط حلم الانسانية الطويل العســير المضطرب » (٢٤) . والعلم كذلك لا يستطيع أن يأمل أكثر من الميتــافيزيقا فى العثور على أى شيء فى هذا الحلم يمكن الاعتماد عليه ، أو يستطيع أن يبنى فوقه أى نوع من «الحقيقة» التجريبيــة ، لأن العــلم لا يهتم بالجزئى ، بل يهــتم بالكلى ، ولا يهتم بالعرضى ، بل بالدائم والبــاقى . فالتــاريخ اذا نظر اليه من خلال هذه النظرة : ممتلىء بالخداع ، وليس هذا فقط فى التعبير الفعلى عنه ، بل فى ماهيته كذلك . فهو بينما يتــكلم فقط عن الأفراد والأحداث الجزئية ، يدعى بلا تمييز الكلام عن شيء آخر ، الا أنه من البداية للنهاية يكرر نفس الشيء تحت أسماء مختلفة ومن وراء أقنعــة أخرى (٢٥) . وفيما يتعـلق بامكان ظهور المظاهر المتعددة والتغيرات فى أى شكل محدد ، وفيما يتعلق بامكان اكتشاف أى شيء ثابت مثــالى فيها ، فان الفن وحده ، يســتطيع

تحقيق ذلك ، وليس التاريخ • فوفقا لشوبنهاور ، الفن هو المثال الحقيقى للرؤية ، فهو أكثر توفيقا من العلم فى هذا الشأن • ففيه تنجح الانسانية فى تحقيق ما يبدو مستحيلا ظاهريا • وفيه يتحرر الانسان من أغلال الارادة • وعندما يحقق ذلك ، يستطيع أن يصبح خارج عجلة الزمان . لأنه يصبح الموضوع الخالص للمعرفة ، المجرد من الارادة ، والمتحرر من الزمن • وبدلا من أن يحاط الانسان بعالم الأحداث فى صورة سلسلة مستمرة غير منقطعة من العلل والمعلولات ، والوسائل والغايات ، فانه يصبح محاطا بوجود آخر لم يعد يتبع « الواقع » ، بل يتبع الخيال الصرف • فخيال الفن هو الخطوة الأولى التى يستطاع بواسطتها التحرر الذاتى من الواقع ، ومن سيطرة الارادة • فالتاريخ يتتبع خيوط الأحداث، والعلم يتتبع التيار الذى لا يهدأ والتيار العابر للعلل والمعلولات ، حيث يدفع الانسان عند وصوله الى أى أهداف الى غايات أخرى بعد ذلك ، أما الفن فهو وحده الذى يكرر الأفكار الخالدة للأبد ، التى اكتسبت عن طريق التأمل الصرف ، انها الأفكار الجوهرية والدائمة فى وسط كل ظواهر العالم ، ومصدرها الوحيد هو معرفة الأفكار ، وغايتها الوحيدة هى توصيل المعرفة (٢٦) •

ليس هناك من شك فى أن هذه النظرة ترتبط فى جملة نواح بنظرة بوركار ، وأنه من الواجب أن تكون قد أثارت عنده مشاعر قوية وعديدة• فهو كذلك قد اتجه الى الماضى ليس لذاته ، كما أنه كذلك لم يقتنع بالاستغراق فى تيار الصيرورة ، فلم يكن توافق الأحداث هو الذى سحره، بل أراد أن يعرف الشىء الذى كان دائم التكرار لذاته ، والذى يظهر على الدوام فى صورة متماثلة ، كما أنه كذلك لم يعتبر الهدف النهائى للتاريخ هو جمع المادة التاريخية وغربلتها • وذكر فى كتابه « التاريخ الحضارى لليونان » Griechische Kulturgeschichte « ينبغى أن تكون الوقائع العامة أكثر أهمية بوجه عام من الوقائع الجزئية ، وأن تكون الوقائع المتكررة أكثر أهمية من الوقائع الفذة » فالنظر الى « اليونانى الأبدى » كصورة كان عنده هو ماهية الهيلينية ، وهو شىء أكثر أهمية من أى عامل مفرد • وكان مقتنعا بأن المعرفة التجريبية الخالصة لا يمكن أبدا أن تكفى لتحقيق مثل هذه النظرة للتاريخ،وأنه فى النهاية ينبغى أن يحل «التأمل» و « الحدس » مكان التجريد العلمى • ومن ثم فلا تنطبق عبارة مومسن القائلة أنه من المحتمل أن ينتمى المؤرخ الى الفنانين أكثر من انتمائه الى الباحثين ، ولهذا السبب فان المؤرخ لا يصنع بل يولد ، ولا يعلم بل يعلم نفسه ، على أى مؤرخ فى القرن التاسع عشر انطباقا صحيحا مثل انطباقها على بوركار (٢٧) • وقد أعد نفسه بغير توقف لاستبصار العالم التاريخى،

وكانت الطريقة التى ناسبت ذلك من البداية هى الفن الرفيع،فلن يتسنى لنا أن نتأمل صورته لشيشرون بغير نظر الى تاريخه عن الحضارة ، بل وكذلك الى باقى مؤلفاته بأكملها ــ فان شيشرون عنصر مكمل لها بأجمعها ٠

كانت القيمة السامية للفن ، كما لكل الأفعال الفكرية كذلك ، عند بوركار ، هى قيامه بتحريرنا من عبودية الارادة الصارمة ، ومن الانغماس فى عالم الغايات الجزئية ، و « الأغراض » الفردية ، فقد اهتدى فى الفن وحـده الى شيء عالمى ، أى شيء أسمى من وجـود الانسـان فى المجتمع المتحضر ، وهو الشيء الذى يمـكن أن يتجسـم فقط فى العبقريـين من الأفراد ٠

ويقول بوركار فى ذلك : « ان هناك أنواعا كثيرة من (العالمية) التى تبلغ ذروتها فى الأفراد العظماء ، أو التى تتحول بتأثيرهم ٠ وبادىء ذى بدء يجب النظر الى الباحثين والمكتشفين والفنانين والشعراء ، وباختصار الى ممثلى الروح نظرة منفصلة ٠ فالفنانون والشعراء والفلاسفة والباحثون والمكتشفون لا يصطدمون بالغايات التى تضعها الأغلبية فى نظرتها الى العالم ، ولا تؤثر أفعالهم فى حياة الكثرة ، أو بمعنى أصح فى خير هذه الكثرة ، أو كربها ٠ وللفنانين والشعراء والفلاسفة مهمتان هما : التعبير عن الأهمية الباطنية للعصر والعالم فى رؤيا مثالية ، ونقل هذه الرؤيا كأثر غير قابل للفناء الى الأخلاف » (٢٨) ٠

كما أن بوركار يقول كذلك فى نفس المعنى : « ان العقل وهو غير قانع بالمعرفة المحضة التى تهتدى اليها العلوم الخاصة فيما يتعلق بما هى المـــادة ، أو حتى بما تقوله الفلسفة عندما تعى طبيعتها المتعددة الجوانب والملغزة ، فانه يشتبه فى وجود أى قوى أخرى تطابق قواه الغامضة ، فهو يصادف عوالم بأكملها تحيط به تتكلم فقط بطريقة مجازية لما هو خيال فى ذاته : فالفنون٠٠٠الفنون هى أفعال ، هى قوى خلاقة٠٠فاظهار ما هو باطنى ، والقدرة على تصويره ، حتى يصـبح هذا الشيء الباطنى واضحا تماما ٠٠ موهبة من أندر المواهب ٠٠ ان كثيرين يستطيعون اعادة تقديم الأشياء الخارجية ، كما هى كذلك ، ولكن العمل الذى نوهنا عنه ، يبعث فى المشاهد أو المستمع الاعتقـاد بأن الشخص الذى أنجزه ، هو وحـده القـادر على القيـام بمثل هذا الشيء ٠ ولهـذا السبب قد أصبح غير قابل للاستعاضة عنه » (٢٩) ٠

ما زالت هذه الاستاتيقية الفردية لبوركار تطـابق من كل ناحيـة النظرة الأساسية لشوبنهاور ٠ فوفقا لشوبنهاور ، العبقرية ليست شيئا آخر سوى الموضوعيـة المكتملة ، وبعبـارة أخرى ، ان العبقريـة اتجاه

موضوعى للذهن ، يقابل الاتجاه الذاتى ، ويهدف الى الانسان نفسه ، أى الى الارادة • ويتبع ذلك أن العبقرية هى القدرة على البقاء فى حالة ادراكية حسية تامة ، والاستغراق فى الرؤيا والمعرفة الحرة ، وهى المعرفة التى وجدت فى الأصل فقط لخدمة الارادة• وباختصار التحرر من هذا الخضوع، هو أن تستبعد مصالحك الخاصة ورغباتك وأهدافك ، حتى يمكنك أن تصبح الذات العارفة الصرفة ، والعين الصافية التى تنعم النظر فى العالم (٣٠) •

وقال بوركار : « عندما لا يكون لدى أية صورة باطنية أستطيع أن أنقلها الى الورق ، وعندما لا أستطيع أن أخطو خطوة أخرى بعد الادراك الحسى الخالص نفسه ، فاننى لا أقدر على انجاز شىء • ولم يتحقق ما أنشأته تاريخيا اعتمادا على الفكر النقدى ، والتأمل ، ولكنه تحقق فقط بفضل الخيال ، الذى يحاول ملء ثغرات ما قمت بحدسه » (٣١) •

ولكن يبدو هنا اختلاف كبير ، فان « حدس » شوبنهاور هو حدس الميتافيزيقى ، الذى يقوده الى ما وراء الزمن • فالزمن كان عنده مجرد صورة المظاهر • ومادمنا لم نقم بتحرير أنفسنا من الزمن ، فان طبيعة الأشياء ستبقى مختفية •• أما « حدس » بوركار فكان على العكس حدسا تاريخيا • فقد برز أمامه العالم الصرف للصور ، الذى كان مستغرقا فيه، كما هو ، فى وضوح متجسم كامل ، وفى حاضر مباشر ، وغير خاضع للزمن ، ولكنه قد استطاع أن يشعر بحركة هذا العالم الباطنية وبتغييره فى باطنه • وقد بدا لبوركار أن الواجب الأسمى لأى تاريخ حضارى هو فهم هذه الصيرورة فى الوجود ، وكذلك اكتشاف التحولات فى العالم الخيالى للفن والشعر واللغة وعلم الأساطير والدين • والفلسفة كما رآها ، كانت غير قادرة على القيام بذلك • « ووفقا لرأيه » أن التاريخ الذى يعنى التنسيق ليس بفلسفة ، والفلسفة المنشغلة باخضاع الأشياء للمبادىء ليست بتاريخ » (٣٢) « فالتأمل » بالطبع هو سمة المؤرخ ، وهو ليس حقا له وواجبا عليه فحسب ، بل هو فى نفس الوقت حاجة ملحة له ، وكما يقول بوركار : « انه يمثل حريتنا فى وسط وعينا بالروابط العالمية المتعددة بين الأشياء ، وكذلك شعورنا بتيار الضرورة » (٣٣) • ولكن المؤرخ لا يستطيع أن يرتفع بضربة واحدة الى عالم الصور الخالصة مثل الميتافيزيقى ، كما أنه لا يرغب فى القيام بذلك • فالصورة يصبح لها كيان ومعنى عنده بعد أن تكشف عن ذاتها لبصيرته الباطنية ، وتختفى حاجاتنا الفردية ورغباتنا عندما تواجه هذه الدراما الهائلة لهذا الكشف • فنحن نبغى وجهة نظر تتعدى عالم الرغبة ، وتتجاوز ما يعرف عادة باسم السعادة أو التعاسة (٣٤) •

ويقول بوركار : « يجب أن يلم العقل بالذكريات الخاصة بحياته خلال الأزمنة المختلفة فى العالم • فيجب أن تصبح معرفة ما كان يوما ما فرحا أو حزنا ، كما هو الحال فعلا فى حياة الأفراد • وهكذا يصبح للحكمة القائلة « التاريخ سيد الحياة » historia vitae megistra معنى أسمى وأكثر تواضعا فى نفس الوقت • فنحن نبغى أن تجعلنا التجربة أكثر حكمة (فى جميع الأوقات) وليس أكثر تبصرا (لمجرد ادراك العصر التالى لعصرنا) » (٣٥) • وبهذه الطريقة أصبحت النظرة الاستاتيقية التى رأى بوركار بها التاريخ فى النهاية حكمة أخلاقية سامية خاصة بالحياة • فالتاريخ عندما يرى رؤيا صحيحة ، أى عندما لا يبدو كمجموعة من الأحداث الخارجية • بل يعرف كقصة لصور الحياة — يمنح الانسان المفكر تفتحا روحيا لكل ما هو عظيم — وهذا أساس من أهم الأسس التى ترتكز اليها السعادة الروحية العليا (٣٦) •

يكون هذا المزاج الشخصى القوى كل مؤلفات بوركار • وصلة هذه المؤلفات بالمثل التقليدية للكتابة التاريخية السياسية واهية للغاية • واذا اتبعنا نظرة الكتابة التاريخية السياسية ، فاننا سنميل عادة الى توجيه اللوم الى بوركار ، لأنه لم يراع النواحى العملية للحياة ، ولكننا اذا طبقنا معايير بوركار المثالية التى أنشأها ورعاها على الكتابة التاريخية السياسية ، لوجب علينا القول بأنها فى الواقع لم تحفل الى حد كبير بالفن • ولا يمكن بأية حال أن نقر وصف هؤلاء المؤرخين السياسيين لبوركار ، بأنه لم يكن مؤرخا « حقيقيا » أو أنه كان « مجرد مولع بالآثار، ودارس لها » (٣٧) • فلو كان بوركار مجرد مولع بالآثار لما تسنى له أن يلهم نيتشه ، وأن يحثه على الاعتقاد بأن « معرفة الماضى مطلوبة فى كل الأزمنة فقط ، لكى تكون فى خدمة الحاضر والمستقبل ، وليس لاضعاف الحاضر ، أو لاجتثاث جذور القوى الحيوية للحياة فى المستقبل » (٣٨) •

الفصـــل الســـادس

نظرية النماذج السيكولوجية
فى التاريخ : لامبرخت

بدا لامبرخت أمدا طويلا فى طليعة المكافحين من أجــل جعل علم التاريخ علما عصريا · فقد اعتبر المدافع المتصرف عن تصور جديد للتاريخ بدا متضمنا فى شخصه وعمله · وهو فى الواقع مدين بشهرته هذه لألد خصومه ، الذين اعتادوا أن يروا فيه أخطر ثائر ، وأنه ينبغى عليهم جميعا الاتحاد ضده من أجل الدفاع عن القواعد المتبعة فى البحث التاريخى · وقد اتهموه كذلك بعدم الولاء لأفضل التقاليد الفكرية للتاريخ ، وأعلاها شأنا، وبأنه خانها وأصبح ماديا ·

وكان له أعداء فى كل المعســكرات ، ولم تناصبه العــداء مدرســة الكتابة التاريخية السياسية وحدها ، فانه قد اعتبر لعدة سنوات نصيرا للنظــرية الطبيعية التى ظن الآخرون أنهــا قد استؤصلت ، وأنه قد تم الخلاص منها بعد اتباع الوسائل الأبستمولوجية الصرفة الخاصة بالتفرقة بين النظام التاريخى للتصورات ، وتصورات العلم الطبيعى · ولكننا عندما نطلع الآن على الكتابــات العنيفــة ، التى كتبت فى الخــلاف الحاد مع لامبرخت (١) ، فاننا نرى أنها لم تتمخض الا عن نتائج قليلة نسبيا من ناحية المبدأ ، وأنه من العسير تجنب الرأى الخاص بأن المعركة قد دارت من أجل بعض العبــارات الجوفــاء · وأكثر من هذا ، فانه من الصعب التسليم فى الوقت الحالى ، بأن نظرية لامبرخت كانت « عصرية » ، كما ادعى وكما أقر خصومه · والمفكرون مثل مومسن أو بوركار من عدة نواح أكثر عصرية من لامبرخت ·

فهو لم يتخلص من النظرة « العضوية » للرومانتيكية ، وان كان قد حاول تحــويل تصوراتها الرئيسية مثل فكرة « الروح القومية » الى

تصورات تتلاءم مع الفكر الطبيعي ، وأن يجعلها قريبة من مطالب علم الطبيعة الحديث . ويمكن كذلك اكتشاف التأثير المستمر لفلسفة « هيجل » بسهولة فى كتابات لامبرخت . ونحن قد نظن أننا نقرأ كتاب « فنومنولوجية العقل » لهيجل ، عندما يذكر لنا لامبرخت أنه من القواعد الاساسيه لكل تقدم تاريخي حدوث ازدياد فى تركيز الحياة الخلاقه للروح أثناء سير التقدم الانسانى العظيم ، بمعنى زيادة الجوانب الواعية لهذه الروح ، فان هذا التركيز الذى افترض أنه يكشف عن المعنى الحقيقى للاتجاه التاريخي وهدفه ، يعبر بلغة علم النفس عن نفس المبدأ الذى ضمنه هيجل كمنطقى وميتافيزيقى فى العبارة القائلة « ان كل شيء يعتمد على الفهم » والتعبير عن (الحقيقى ليس فقط كجوهر بل أكثر من ذلك كذات) .

وكانت الغاية الكبرى الدائمة (للامبرخت) مماثلة لذلك ، وان كان قد لجأ الى وسائل أخرى ، فهو لم يعتمد على هيجل وحده بل اعتمد أكثر من ذلك على (هردر) وشاركه الحماسة من أجل (اكتمال الروح) الذى يعبر عن ذاته فى الوجود التاريخي (٢) . واذا نظرنا الى المستقبل بدلا من الماضى ، فاننا لا نصادف قرابة وثيقة بينه وبين أى فيلسوف تجريبى للعلم التاريخي جاء بعد ذلك ، وانما نجد هذه القرابة واضحة بينه وبين ظاهرة مثل (شبنجلر) الذى تتقارب نظريته عن « الروح الحضارية » تقاربا مباشرا من نظرية (دورات الأفكار) للامبرخت .

ومن الواجب أن يكون المبدأ الذى دافع عنه لامبرخت ماثلا أمام الذهن من أجل انصاف تصوره للتاريخ . فمن الواضح وجود عدة أوجه للنقص فى تنفيذ هذا المبدأ . وواضح أنه قد عجز عن متابعة البرنامج المتفائل الذى كان فى ذهنه . ولكن ليس هناك سوى قيمة نظرية ضئيلة فى انتقاد هذه الأخطاء الواضحة بقصد رفض عمله ككل . فان المجال المتسع للمادة الوفيرة التى ضمنها ، قد سهل على الناقد اكتشاف نقائصه وأخطائه فى التفاصيل . فقد كانت اللوحة التى رسم فيها التاريخ متسعة للغاية ، حتى انه كان على التاريخ الذى كان يعنى عند اليونانيين التعلم عن طريق البحث ، أن يتضمن كل المعلومات التى يمكن الحصول عليها عن الانسان . والذى لم يقره لامبرخت فى الكتابة التاريخية السابقة له ، هو أنها أساءت بتحديد موضوعها تحديدا لا يمكن السماح به كلية . ولم يكن هذا فى معالجتها لمشكلتها فحسب ، بل كذلك فى طريقة عرضها لهذه المشكلة . ولا عجب اذا لم تصبح أكثر من كتابة جزئية ، ولم تستطع قط أن تجمع فى كل عضوى الحشد المضطرب من الوقائع الجزئية التى قد تبدت لها .

ووفقا للامبرخت ، فان هذه الوحدة لا تتحقق اذا قررنا معالجة الأحداث فى مستوى واحد ولكنها تتحقق اذا انتقلنا انتقالا مستمرا من أحد الأبعاد الى بعد آخر • فالأحداث السياسية قطاع واحد فقط من التاريخ ، ولكن الى جانب هذا القطاع توجد اتجاهات اقتصادية وعلمية ودينية وشعرية وموسيقية ، وكذلك صور مختلفة للفن الرفيع • ومعرفة جميع هذه الجوانب لا تكفى كذلك ، لأن معرفتنا التاريخية ستكون خرساء اذا لم تتضمن وقائع من « ما قبل التاريخ » ومن الأنثروبولوجى والاثنولوجى • ويلزم الاستعانة على الدوام بكافة السجلات الباقية للانسانية اذا أريد الاقتناع بقانون جوهرى يسود التاريخ الانسانى(٣)• كما أنه من الواجب ألا تبقى حدود مكانية تذكر ، فيجب أن تزول الحواجز الجغرافية كذلك ، بحيث تشمل نظريتنا العالم بأسره •

واذا تذكرنا أنه عند وفاة « مومسن » فى سن السادسة والثمانين تقريبا ، كان عليه أن يترك مؤلفه عن التاريخ الرومانى دون اكتمال ، وأنه لم يقم فى آخر المطاف بهذا العمل وحده ، مع مقدرته الهائلة على العمل ، بل ساهمت فى ذلك جميع المؤسسات الأكاديمية الكبرى ، فاننا نزداد عجبا للثقة الفائقة بالنفس ، التى أقدم بها لامبرخت على مهمته • فلم يزد « التاريخ الألمانى » Deutsche Geschichte بمجلداته الاثنى عشر عن مجرد مقال أول ، لأنه كان مقتنعا بأن « تعاقب العصور » الذى حاول اثباته فى هذا التاريخ ، يمثل قانونا عاما يمكن تطبيقه على حد سواء على التواريخ اليونانية والمصرية والاسرائيلية والآشورية والصينية واليابانية، وتحقيق هذا البرنامج لا يتطلب سوى فحص مادة الوقائع بعناية ، الى جانب منهج استقرائى يخلو من التناقض •

ولم يكن لامبرخت لينزعج بأية وسيلة من الوسائل ، عندما يشار له الى وجود مبالغات أو أخطاء فى التفاصيل • وقد قال وهو يشير الى هردر: ان النقد التاريخى الذى يضيع وقته فى اكتشاف مثل هذه العيوب، ويعتقد بذلك أنه قد حقق غايته ، لن يستطيع أن يتأكد أبدا من ثمرة جهوده •

وعلى حد قوله : ليس هناك انسان ، أو شىء قد قام بصنعه الانسان يشبه كتابا كاملا ، قد تم انجازه بعد تأمل طويل ، ويجب أن تبدو الاشارة الى الهنات فى بعض الصفحات ، وأوجه النقص فى صفحات أخرى، كعمل يدل على الحسد من منافسين معاصرين ، وليس كواجب حقيقى للمؤرخ • فان واجب المؤرخ هو الحكم ، وابداء وجهة النظر • والمؤرخ يهتم

أكثر من ذلك بالأعمال الفذة الخلاقة ، التى تم انجازها فى العصور السالفة ، وينبغى أن يبنى أحكامه على أية مسألة يقوم ببحثها ، اعتمادا على هذه المعرفة (٤) ٠

وشكا لامبرخت مرارا ، لأن خصومه قد قاموا بتغيير نقطة الخلاف الحقيقى ، وذلك بأن نظروا اليها باعتبارها متعلقة بالنظرة العامة للعالم Weltanschauungen ، بدلا من النظر اليها باعتبارها خاصة بالطبيعة المتمايزة للمعرفة التاريخية ، وأنهم حاولوا وصمه كأحد أنصار مذهب فلسفى محدد ، قد يطلق عليه اسم المذهب المادى ، أو الوضعى ٠٠ ولكن لا شىء من هذا القبيل يعتبر جوهريا بالنسبة لنظريته ، لأن المنهج الذى اتبعه فى اكتشاف هذه النظرية ، كان منهجا استقرائيا عمليا تماما ٠ وقد أصر على هذا القول وذكر :

« لن يكون هناك أى بحث علمى حقيقى للتاريخ ، اذا اعتبر أنه يعتمد على افتراضات أى فلسفة ، مهما كانت هذه الافتراضات – مثالية أو وضعية ، أو من أى نوع آخر ٠ فعلم التاريخ هو علم استقرائى يخضع لحدود التحديدات والاستكمالات النظرية، التى يسمح بها فى الاستقراء ٠ وهذا هو السبب فى امكان دعم المبادىء والاتجاهات المتناقضة اعتمادا على الخاصية الوقتية للنتائج الاستقرائية ، واعتمادا على التقريبات المختلفة التى تتم » (٥) ٠

ويجب أن يراعى أى نقد يحاول انصاف نيات لامبرخت هذه النقطة، وأن يضعها نصب العين ، وألا يتجه كثيرا الى النتائج التى اهتدى اليها ، بل الى موضع ابتعاده عن هذه النتائج ، وذلك لملاحظة كم كان ابتعاده عن غايته النهائية ٠ كذلك تنبغى الاجابة عن مسألة أصالة لامبرخت باتباع هذه الطريقة نفسها ٠ من أجل هذا فانه فى الوقت الذى تلتقى فيه المسألة الأساسية لفلسفة لامبرخت مع فلسفة كونت بوضوح لا يمكن الخطأ فيه، يبدو لى أنه استطاع بحق أن يدافع عن نفسه ضد أولئك الذين وصموه باعتباره تلميذا فقط لكونت أو مقلدا له (٦) ، لأن لامبرخت لم يعثر عند كونت على العنصر الذى استخدمه أساسا كاملا لنظريته ، ولا أظنه كان سيفعل ذلك أبدا ٠ فنحن اذا فحصنا نسق كونت للعلوم ، فاننا سندهش للحقيقة الخاصة بأنه لم يتضمن علم النفس فى أية صورة من الصور ٠ فان تقسم العلوم عند كونت يتبع طريقا يبدأ من الرياضة الى الفلك ، ومنه الى الطبيعة والكيمياء ، ثم البيولوجى ، وبعد ذلك يتجه مباشرة الى الاجتماع الاستاتيكى ثم الاجتماع الديناميكى٠وبذا أمكن الربط بين علم الاجتماع، وبين علم الحياة العضوية ربطا مباشرا بغير حاجة الى علم النفس كحلقة

رابطة • وسبب ذلك هو أن كونت لم يعترف بأى علم نفس استبطانى ، لأنه اعتبر كل تفرس فى النفس وهما صرفا • وفى رأيه أنه يمكن التأكد من أية واقعة نفسية بمعرفة ارتباطها بالظواهر الجسمية ، ولذا فيعتبر علم وظائف الأعضاء هو الملاذ الوحيد • وسيظل دائما هكذا (٧) •

وهنـا يتضـح مبـاشرة اختلاف حاد بين كونت ولامبرخت ، لأن لامبرخت لم يعتبر علم النفس علما من العلوم المساعدة للتاريخ فقط ، بل اعتبره أساسه العلمى الوحيد للمكن • وكتب فى هذا الشأن :

« التـــاريخ فى ذاته ليس أكثر من علم نفس تطبيقى ، ولذا فمن الواضح أنه يجب أن يكون علم النفس النظرى مفتاح فهمه فهما كاملا •• ولكن معرفة هذه الصلة بين علم النفس والتاريخ شىء ، ومحاولة تدعيمها وتأكيدها شىء آخر • فيجب للقيام بهذا التدعيم أن يتضمن الفهم التاريخى فهم أعمق المسائل الأولية ، أو بمعنى أدق تلك المسائل التى يستطيع علم النفس جعـلها واضـحة •• ومن الضرورى كذلك أن يخطو علم النفس الفردى خطوة كافية نحو الفهم الفكرى لهذه المسائل الأولية (٨) •

وعندما اســتبعد كونت علم النفس ، ورفض أن يرى فيه أساســا للعلوم الانسانية Geisteswissenschaften كان يفكر بصفة خاصة فى الصور التى رآها متجسمة فى « الأيديولوجيات » الفرنسية « لجوفروى Jouffroy » وكوزان Cousin • وبـدا له علم النفس الايديـولوجى مجرد ميتافيزيقا مقنعة • وقد أنكر كل حق له فى المطالبة بأية قيمة علمية محددة (٩) • وفى ألمانيا من ناحية أخرى ، بدا أن علم النفس قد ظهر لمدة طويلة فى صورة أخرى • ويمكن الاعتقاد بأن علم النفس قد حصل هناك على أساس تجريبى وطيـد ، بالاضافة الى دقته المتناهية • فقد ابتـكر هربارت Herbart صورة ميكانيكية للأفـكار ، وأراد أن يشـكل هذه الأفـكار على نمط الرياضـة • واعتمد أتباعه وتلاميذه مثل لاتسـاروس Lazarus ، و « شتاينتال » Steinthal على هذه الصورة فى ابتكار علم النفس الاجتماعى • وظهر بعد ذلك أن الخطوة الأخيرة من أجل تحويل المسائل النفسية الى مسائل رياضية قد تمت فى كتاب «فخنر» Fechner «عناصر السيكولوجية الطبيعية» Elemente der Psychophysik عندما أثبت « فخنر » أن العلاقة بين المنبه والحس مسألة كمية •

ووفقا للامبرخت ، قد قـام « فونت Wundt بـاكمال جميع هذه الأبحاث التمهيدية • ولم يخالجه أى شك فى أنه قد أتم اعداد علم ميكانيكى

نفسى كامل فى خطوطه الرئيسية ، وظن أنه سيمكن بعد وقت قصير تطبيق هذا النظام الميكانيكى على مسائل العقل الجماعى ، بعد أن تم تطبيقه على مسائل العقل الفردى • وسوف تختفى بعد اتخاذ هذه الخطوة آخر الحواجز ، وسيتحول التاريخ الى علم نفس تطبيقى •• وبذا سوف يتحقق فى النهاية فى صورة علمية ما كان على الدوام مجرد رغبة عند مذهب المادية التاريخية •

وظن لامبرخت أن المادة الأولى لم تكن قادرة على ملء هذا العنصر الناقص ، اما لأنها كانت مفتقرة الى أهم صلة رابطة ، أو أنها قد قللت من شأن هذه الصلة بارادتها • وقد أرادت المادية فرض ذاتية بين « العقلى » و « المادى » ، بدلا من أن تقنع بتدرج مستمر من العالم المادى الى العالم العقلى • أما العلم بالصورة التى أرادها لامبرخت ، فلم يعد بحاجة الى الحصول على ذاتية جوهرية بين العقلى والمادى • فاذا أمكن قفل دائرة العلية ، وذلك باظهار كيف يتبادل العقلى والمادى التأثير ، وفقا لقوانين عامة ومحددة ، كان فى هذا الكفاية • بهذا تم حسم هذه المسألة من ناحية المبدأ ، وان لم يكن قد تم حسم جميع تفاصيلها • فمن الممكن الحصول بثقة على برهان خاص بأن جميع العوامل والقوانين التى اهتدى اليها علم سيكولوجية الفرد الحديث صحيحة بالنسبة لميكانيكيات الحركة الاجتماعية النفسية الكبرى للتاريخ (١٠) • وكتب لامبرخت : « اليوم قد بدأ المطلب الخاص بتطبيق علم النفس من أجل تقرير منهج دراسة العلوم الانسانية ، Geisteswissenschaften ويدعونا الهدف الخاص بتحقيق ذلك الى تركيبة جديدة تقابل المرقعات المفككة التى ظهرت حديثا » (١١) •

وكان لامبرخت على ثقة من أن الظواهر الاقتصادية سوف لا تنسى فى أية تركيبة كهذه • فان لها أهمية مركزية • وقد سبق له اتباع منهج يعتمد على هذه الظواهر الاقتصادية ، وساعده ذلك على الاهتداء الى غايته، فقد عالج مؤلفه الأول الذى ظل يوجهه ، تطور الحياة الاقتصادية فى ألمانيا فى العصور الوسطى (١٢) • واختلف منهجه مع ذلك عن الماركسية ، لانه لم يحاول فهم روح أى عصر عن طريق صلاته الاقتصادية ، بل حاول على العكس أن يفهم الحياة الاقتصادية بالرجوع الى العصر • ووضع لامبرخت مذهب السيكولوجية فى مقابل المادية الاقتصادية ، وأوضح أن دوافع الأفعال الاقتصادية لا يمكن أن تفهم فهما مؤكدا الا عند النجاح فى تفسيرها نفسيا ، أى بارجاع هذه الأفعال الى دوافعها النفسية النهائية • ولا يؤدى الاقتصار على الدوافع الاقتصادية وحدها فى رأيه الا الى تجريدات عقيمة ، لأن معنى ذلك هو تجاهل خاصية السيكولوجية الجماعية للتاريخ الانسانى (١٣) •

وبنفس التصميم رفض لامبرخت النظرة المثالية المتطرفة القائلة انه من الممكن الاكتفاء بالقوى الفكرية باعتبارها وحدها دعائم التاريخ (١٤) ، فالاقتصاد هو العامل المساعد الكامن فى باطن الأحداث التاريخية ، ويجب أن يعترف به دائما كأحد دعائم هذه الأحداث التاريخية الرئيسية . ولكن لا يمكن كذلك تقدير تاريخ أمم معينة تقديرا صحيحا بالرجوع الى كل من التواريخ الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية وحدها ، لأن هذا يؤدى الى تعذر وضوح أهمية دور المجتمعات الانسانية فى الماضى والحاضر للتاريخ العالمى .

« من أجل هذا لا ينبغى أن تأخذ أية نظرية خاصة بخصائص العصور الحضارية وتقدمها النواحى الاقتصادية والاجتماعية وحدها نقطة بدء لها، على زعم أن هذه العناصر وحدها هى التى تقرر ذلك ، بل يجب أن تحصل النظرية على مبادئها الخاصة بالتصنيف من الحياة العليا للعقل . فان العصور الحضارية تحدد وتصنف بواسطة ثمارها ، وليس بواسطة جذورها » (١٥) .

لا ريب فى أن نظرية لامبرخت قد حققت مهمة هامة فى وقتها ، فقد ساعدت على تحرير الكتابة التاريخية السياسية فى بعض صورها من العقم والتعصب ، الذى انحدرت اليه تدريجيا . وفى هذا الشأن كان دورها فعالا ، وله أهميته . وتبين الهجمات العنيفة والمبالغ فيها فى أكثر الأحيان، التى تعرض لها لامبرخت مدى التأثير الذى أحدثته نظريته ، ولكن النقد والمشاحنة شيء ، وقيام النظرية من الناحية الايجابية وفاعليتها شيء آخر . فان لامبرخت كان على اتفاق مع « تين » والوضعيين الفرنسيين فى رغبته الخاصة برفع التاريخ الى مرتبة العلم الطبيعى ، وتحويله من صورة وصفية بحتة ، الى صورة خاضعة للتفسير العلمى . وينبغى على أى نقد لمذهبه البدء من هذه النقطة . فعليه أن يسأل : هل طابقت أفكاره المعيار الذى وضعه وأراد اتباعه ؟ هنا يتضح على الفور الاختلاف بين النية ، وبين ما تحقق . فلا يستطيع أى تصور من تصورات « النماذج » التى ابتكرها ، أن يدعى منطقيا أنه يزيد عن شيء وصفى محض ، وحتى اذا سلمنا بدقة الوصف ، فان التفسير الذى وضعه لامبرخت نصب عينه باعتباره مثالا حقيقيا لم يكن من المستطاع بأية حال من الأحوال انجازه .

وقد وضع لامبرخت نظاما « لتعاقب العصور » ، افترض فيه بصفة عامة تكرار هذه العصور بنفس الصورة . فبعد مرحلة أصلية أولية « للرمزية » ، تأتى مرحلة « نموذجية (typism) ، ثم يعقبها بعد ذلك

مرحلة « تقليدية » (conventionalism) ، تليها مرحلتان « فردية » و « ذاتية » • وينتج عن ذلك عصر ازدياد فى الحساسية (Reizsamkeit) ورد فعل بالنسبة للمنبه ، وهو العصر الذى نعيش فيه ، ويعتبر خاتمة هذه السلسلة • ومن الملحوظ تماما أنه لا يمكن لأى تصور من هذه التصورات التى ذكرناها ، الادعاء بأنه تعريف بأى معنى علمى ، أو أنه يخلو من الغموض والاضطراب • وتشبه نظرية لامبرخت شبكة واسعة الخروق ، وقد حاول محاولة ساذجة القاء ظواهر غير متجانسة الى حد بعيد بداخلها ، مع تنظيمها تنظيما مرتجلا • الا أن هذه الخطة التى استخدمها لامبرخت أول الأمر للتعبير عن نظرة عامة ، ولتحديد موقفه العقلى الأول ، بدأت تدريجيا فى يديه تمتلىء حياة ملحوظة • وبدلا من قيام هذا المشروع كنسق للصلات التاريخية ، يوضع الى جانب أنساق أخرى تساويه فى الأهمية ، فانه قد أصبح يعبر عن القوى الموضوعية ، التى تقرر الأحداث التاريخية وتتحكم فيها • وقد بين لامبرخت بصفة خاصة أنه من المستطاع تطبيق هذا النمط على تاريخ الحضارة القديمة ، وليس على التاريخ الألمانى وحده الذى ابتكر من أجله سلسلة العصور (١٦) • وهذا النمط يبين صورة « المجرى العادى » الذى لا يمكن أن يتغير فى نظامه الرئيسى النموذجى ، وان كان من المستطاع لأى سبب أن يتحور بتأثير الظروف المحلية أو الزمنية (١٧) •

وقد أدرك لامبرخت بوضوح أنه من غير المستطاع تقديم برهان لمثل هذه النظرية ، الا عن طريق الاستقراء •• ولكن ياله من استقراء جبار ، الذى سوف يحتاج اليه هنا ! • وقد تجاهل مثل هذه الصعوبات جميعها بجرأة ، لأنه كان على ثقة بغايته ، وكان يتوقع الاهتداء اليها حتى لو ظل أمامه طريق طويل ، ينبغى أن يتبعه حتى يدرك هذه الغاية ادراكا فعليا • وقد أصر بعزم دوجماتيقى لا يتزعزع على ذلك وقال : « يحدد اتجاه العصور الذى تم اثباته فى التاريخ الألمانى تاريخ الشعوب الأخرى كذلك ، وذلك بقدر ما تسمح به البراهين المأخوذة عن المصادر التاريخية ، ليس هذا فحسب فانه لا وجود لأى شعب لا يسرى عليه هذا النمط » (١٨) • وعندما حاضر لامبرخت فى أمريكا سنة ١٩٠٤ ، وقدم نظريته ، عبر عن الأمل فى أن يحصل بنفسه على برهان يثبت امكان تطبيق هذه النظرية تطبيقا كليا على التاريخ كله أثناء حياته (١٩) • فقد ظن أنه قد بلغ نقطة يستطيع منها بثقة المخاطرة بتحويل نظريته الاستقرائية الى نظرية استنباطية • فهو الآن قادر على ادراك الفكرة الهائلة المحيرة «للتاريخ» ، ومعنى هذا هو أن يرسم المعالم الرئيسية للأحداث فحسب ، وأن يحدد نطاقها العام ، وأكثر من هذا فانه يستطيع أن يجردها من المكان والزمان (٢٠) • وهكذا أمكن

تعدى المكان والزمان ، أى المبدأين اللذين تميز بواسطتهما الأشياء الفردية Principia individuationis فقد تمخض عن الفحص الدقيق لتطور جميع المجتمع الانسانية الكبيرة ، النماذج الحقيقية للعصور الحضارية ، وذلك بعد استبعاد العناصر الفردية والفذة ، وتأكيد العناصر المشتركة (٢١) . وكلما تمادى لامبرخت بجد فى تفسير معنى نظريته ، وحاول تطبيقها ،اتضح له الخطر المختفى وراءها . فليس بامكان لامبرخت الادعاء بأن ما يترتب على تجاهل مثل ظروف المكان والزمان هو « نظرية » للتاريخ ، انه لا يزيد عن كونه علما ينطبق فى « لا مكان » Utopia « ولا زمان » Uchronia .

ويمكن بيان قدر العقبة التى واجهها لامبرخت بجلاء اذا قورن بباحثين آخرين يبدو من النظرة الأولى أنه قريب منهم من ناحية فى نظرته الرئيسية . فقد وضع لامبرخت جملة مرات الى جانب بوركار مباشرة(٢٢)، كما أنه فى معارضته للكتابة التاريخية السياسية ، قد استشهد أكثر من مرة بما قام به بوركار ، وبمثاله الخاص بالمعرفة التاريخية (٢٣) فالاثنان يتفقان فى الحقيقة فى نيتهما الخاصة بتقديم قطاعات أفقية لأحداث التاريخ، بدلا من القطاعات الرأسية . فهما لا يريدان أن يكرس التاريخ فقط لتتبع التيار الهيراقليطى للأشياء ، بل سعيا وراء شىء خالد وثابت فيها . فموضوع التاريخ لا يستوعب فى الزمن فحسب ، بل ان له بعدا يتعدى بطريقة أو بأخرى الزمن . ويؤكد بوركار ذلك بالقول :

« ان الذى ترتب عن التاريخ والقطاعات الرأسية ، هو اتباع التاريخ نظاما تقويميا .. ان نقطة بدايتنا هى النقطة الثابتة الوحيدة . وهى آن نبدأ بالانسان ، الذى يكافح ويعانى ويعمل ، كما هو الآن ، وكما كان ، وكما سيكون دائما .. وقد رأى فلاسفة التاريخ على الدوام الماضى شيئا متباينا معنا ، وسابقا لنا . شيئا قد تطور تطورا كاملا ، أما نحن فنرى المتكرر والدائم والمتماسك ، انه شىء له صدى فى أعماقنا كما أنه مفهوم لدينا » .

ففى رأى بوركار ، أن الروح تتغير ولكنها لا تتلاشى . انها تخلق صورا جديدة باستمرار ، ولكنها تعبر فى كل صورة من هذه الصور عن وحدتها وطبيعتها الخالدة (٢٤) . وبنفس المعنى عرف لامبرخت كلمة « حضارة أى عصر » Kultur كتعبير عن أحواله النفسية الشاملة السائدة فى هذا الوقت أن الحضارة « صوت متوافق » Dipason يرن خلال كل الظواهر النفسية للعصر ، ومن ثم خلال كل أحداثه التاريخية ، لأن

جميع الأحداث التاريخية نفسية فى طبيعتها · ولهذا بحث عن تصورات جامعة للغاية ، حتى يتسنى له أن يطوى تحت لوائها جميع أحداث أى عصر ، وليس نزعة مفردة من نزعات هذا العصر · ويعرف لامبرخت هذه التصورات بقوله : « انها تصورات عصر حضارى معين ، قد اختيرت لأنها تعبر عن التوافق النفسى المعين للعصر » (٢٥) ·

ولكن مثل هذه التجريدات النفسية كانت غريبة تماما عن بوركار · فقد فهم من كلمتى الظواهر المتكررة والمتماثلة ـ اللتين يقوم المؤرخ بمعرفتهما شيئا مختلفا اختلافا رئيسيا عن فكرة لامبرخت · فما أراد أن يبينه فى جميع مؤلفاته الرئيسية ـ ككتابه الخاص بقسطنطين الأكبر ، وكتابه عن تاريخ اليونان ، وحضارة النهضة ـ هو البناء الروحى لعصور معينة · ولم تكن هذه الأشياء عنده مسائل عابرة ، بل كان لها صورة راسخة محددة ومشخصة· ان لها نمطا ، له شكل متمايز ، ويمكن وصف ملامحه الخاصة به · ولكن وفقا لرأيه ، فان الذى يستطيع القيام بهذا الوصف هو الحدس وحده · فنحن نستطيع أن نفهم بواسطة الخيال ما هو « دائم » ولكننا لن نستطيع التعبير عنه بالصورة التصورية المحضة للقواعد العامة والقوانين ·

ولم يكن حدس بوركار الفنى كافيا للامبرخت ، الذى أراد أن يعتمد هذا الحدس على أساس علمى · فقد كان التاريخ عنده تعاقب أحداث نفسية محددة خاضعة فى مجراها لقانون طبيعى عام ، وكان على هذه الأحداث أن تتبع بعضها بعضا بنفس الطريقة التى اتبعتها فيما سبق · فيجب أن يعقب أى عصر « نموذجى » عصرا آخر « رمزيا » فى كل مكان وزمان ·· وأن يحل محله عصر « تقليدى » ، ويتبع الجميع ايقاعا واحدا ومتماثلا موحدا · كان هذا هو السوار الحديدى للضرورات النفسية الذى يحيط بحياة الانسانية · فما ندعوه بالفردية ، لا يزيد عن تنوع Variation محلى مؤقت فقط للقاعدة الكلية ، ولكنه لا يعتبر أبدا خرقا لها · وكلما تمادى لامبرخت فى تطبيق هذه القاعدة ، هددت بالتجمد وأصبحت ذات طابع ثابت ، أى شيئا له صبغة عامة ، يمكن أن يطبق على كل ما حدث ، وان كانت هذه القاعدة لا تظهر لنا صورة التاريخ المشخصة والمفردة ·

وعلى العكس من ذلك بوركار ، فهو قد ظل على الدوام فى مستوى ما نستطيع مشاهدته مباشرة ، أما جميع التجريدات عنده فانها تعيننا فقط على خوض أعماق العالم الحدسى · وقال وهو مشبع برغبة نهمة لمثل

هذا الاستبصار ، ان دراسته للتاريخ ، مثل متابعته للفن ، قد كانت نتيجة لهذا « التعطش الجم » (٢٦) وحدد اتجاهه فى هذا السبيل تحديدا محددا بالنسبة للفلسفة ، كما حدده بالنسبة للعلم ، ولم تكن له كمؤرخ أية رغبة فى منافسة الفلسفة أو العلم ، كما أنه لم يحاول الاهتداء الى صورة « الكلى » ، التى تقرر كل ما يحققه العلم أو الفلسفة ، والتى توجه اتجاههما ٠ وأبدى استعدادا للاعتراف،كما أنه رحب بالقول بأن « التاريخ هو أكثر العلوم كلها لا علمية » اذا كان هذا النوع من « الكلية » يعتبر أساس المعرفة العلمية ٠

ولم يكن باستطاعة لامبرخت المجاهرة بمثل هذا الرأى ، فمعنى هذا هو التخلى عن جميع مثله٠أما بوركار فانه قال : « ان التصورات الفلسفية والتاريخية هى من الناحية الجوهرية من أصل مختلف ، فالتصورات الفلسفية يجب أن تكون محددة ومقفلة بقدر الامكان ، أما التصورات التاريخية فهى مائعة ، كما أنها مفتوحة » (٢٧) ولا وجود لهذه الميوعة ، أو التفتح فى نماذج لامبرخت ، والروابط الصارمة التى افترض قيامها بين هذه النماذج ٠ وساعد تحفظ بوركار واعتداله بالنسبة لجميع التأملات على قيامه بانجاز أعظم ما قام به فى مجال البحث التاريخى ٠ وقد نبذ فى خطاب كتب عندما كان فى الرابعة والعشرين من عمره الى « كارل فرسنيوس » Kerl Fresenius كل ميل الى الفكر التأملى المجرد ، وأضاف : « اننى أستعيض عن ذلك بالملاحظة الحدسية المباشرة ، التى تتجه أكثر فأكثر نحو ما هو جوهرى ، كما أنها تزداد كل يوم حدة ٠٠ وأنت لا تستطيع أن تتخيل كيف اكتسبت الأعمال الفنية ، وآثار كل العصور عن طريق أبحاثى عن الوقائع التاريخية ، التى قد تكون ذات جانب واحد ، معنى ، باعتبارها شواهد شهدت المراحل الماضية التقدم العقل ٠٠ ان الغاية النهائية لتاريخ الانسان ، هى تقدم العقل نحو الحرية ٠٠ هذا هو اعتقادى الذى يوجهنى ، ولذا فلن تخدعنى دراستى أبدا أو تخذلنى ٠ بل ينبغى أن تظل شيطانى الطيب طوال حياتى » (٢٨)٠

وفقا لهذا الادراك ، رأى بوركار أن العراك حول التاريخ كعلم ، والمشاحنات حول المنهج بصفة عامة ، التى اتصفت بها حياة لامبرخت بأكملها ، كما اتصفت بها أبحاثه العلمية ضئيلة القيمة ، فلم ير داعيا لها، وقال : « ان التاريخ كان عنده شعرا فى أعلى مداه وانه سيظل دائما هكذا » ، وأضاف مفسرا : « يجب أن يفهم تماما ٠٠ أننى لا أنظر الى التاريخ كشىء وهمى رومانتيكى ، لا يؤدى الى غاية ، بل أراه تغييرات وتقلبات تدعو الى الدهشة ٠٠ وكشفا جديدا ، دائم الجدة للروح ٠٠

وبواسطة التاريخ أقف على هذه الحافة من العالم ، وأمد ذراعي نحو المنبع الأصلي لكل الأشياء ٠٠ وهكذا يبدو التاريخ لى كشعر يمكن أن يحاط به بواسطة الحدس » (٢٩) ٠ ولم يكن لامبرخت يميل الى الوقوف هكذا ساكنا عند حافة الأشياء ، فهو كذلك قد شعر بميل نحو الفنون الرفيعة ، ولجأ اليها مرة بعد أخرى لجوءا فعليا ، عندما أراد العون لتصحيح نظريته، حتى بدت له هذه الفنون في النهاية أكثر أهمية واقناعا من الوقائع الصرفة والوثائق المكتوبة(٣٠) ٠ ولذا فقد أكد بالمثل أنه ما دامت الكتابة التاريخية معنية بانشاء ما تم حدسه كشيء فردى ، وعرضه ، فهى لن تحقق أى نجاح اذا اعتمدت على التصورات العلمية وحدها ٠ فيجب الاستعانة بالفن ، لأن الفن وحده يستطيع أن ينجح فى أن يهب الحياة لما بدا ماديا للخيال ، ولكنه لا يستطيع أن ينجح بالنسبة للتصورات القائمة على المنطق (٣١) ٠ ولكن كل هذا بدا للامبرخت كبداية للتاريخ فقط ولم يبد له كغاية ٠ لأن غاية التاريخ واكتماله العلمى بعد الانتهاء من استيعاب التفاصيل ، وجمعها استقرائيا ومقارنتها بعضها ببعض ٠ يجب أن يكون وضع تصور عام يتضمن كل شيء ٠ وقد ظن لامبرخت أنه قد اكتشف بنفسه فى « تصور الحضارة » مثل هذه التصورات العليا « التى تطوى تحتها الظواهر النفسية ، والتى تنطبق على تقدم المجتمعات الانسانية ٠ أى على كل الأحداث التاريخية بصفة عامة ٠ وقد أرضى هذا التصور لأول مرة المطلب الخاص بالتصنيف العلمى الحقيقى ، وكذلك النفاذ التأملى فى عالم الوقائع التاريخية فتاريخ الحضارة هو أول منهج علمى ، يأتى بعد عملية فحص الوقائع المفردة ومجموعات الوقائع فحصا نقديا » (٣٢) ٠ وقد أثبت هذا الاندفاع نحو تصنيف الظواهر أنه أكثر قوة عند لامبرخت من النظرة المباشرة للأشياء ٠ وفى بعض الأوقات كان يهدد بقمع هذه النظرة قمعا كليا ٠ فقد أدى الى تركيز كبير للمادة ، فتضاءلت بسبب هذا التركيز الى عدد قليل من الأمور الموجهة ٠ ومما يذكر عن اتجاهه أنه قد ذكر فى محاضرة بنيويورك ، استغرقت ساعة واحدة بيانا عن تاريخ الشعب الألمانى من سنة ٥٠٠ ق٠م الى الآن ، وقد تجرأ على القيام بذلك لأن التاريخ قد أصبح تدريجيا عنده مجرد «تاريخ نفسى»، ولأنه قد اقتنع أن التاريخ يجب أن يتبع الاتجاه البسيط الموحد ، الذى يبدو فى سيكولوجية الفرد فى التقدم من الطفولة الى الشباب والى الرجولة، ومن ثم الى الشيخوخة (٣٣) ٠ وقال فى هذا الشأن : « ان نظام الأشياء الذى أصبحنا نعرفه يماثل النظام الميكانيكى النفسى لنفسية الفرد ، لأن قوانين علم النفس الاجتماعى قد أصبحت تعرف الآن فقط كحالات تنطبق عنيها القوانين ، التى تم الاهتداء اليها فى نفسية الفرد » (٣٤) ٠

هنا كذلك من المؤكد أنه أسرف فى تقدير مدى تحمل العوامل العلمية التى اعتمد عليها . فما هى البراهين التجريبية التى قدمها علم الاحياء أو علم النفس لاثبات اتباع الفرد مجموعات المراحل التى اعتبرها لامبرخت ضرورية وحاسمة للانسان ، وحتى اذا سلمنا بوجود تماثل بين « علم تطور الكائنات الفردية » ontogeny و « علم تطور المجتمعات » phylogeny فان علم تطور الكائنات الفردية ، لن يستطيع تزويدنا بما هو مطلوب منه هنا . فقاعدة التقدم التى تتحقق فى حلقات متصلة محددة العدد من العصور الحضارية ، والتى تشابه العقل الفردى ، الذى يستكمل تطوره بالانتقال خلال مراحل العمر (٣٥) المختلفة ، يصح اعتبارها استدلالا عن طريق التشابه ، ولكن من المؤكد أنه لا يصح اعتبارها استدلالا استقرائيا .

ومعروف تماما أن هناك أمثلة مشابهة من هذا النوع ، قد ظهرت مرة بعد أخرى فى مناقشات فلسفة التاريخ ، ولكنها غير محددة ، كما أنها تترك مجالا كبيرا لعدة امكانات مختلفة حتى أنه لا يمكن استخدامها فى تدعيم أية قاعدة بسيطة غير مبهمة مثل قاعدة لامبرخت . فالقول بأنه يمكن ارجاع « عصور الحضارة » فى تعاقبها وسماتها الى فعل القوانين النفسية التى نجح علم النفس فى تنميتها (٣٦) ، هو مسلمة للمنهج ، قد اعتمد عليها بحثه للتاريخ بأكمله . ولكن البون شاسع بين تقديم مثل هذه المسلمة ، وتطبيقها . وقد أظهر تقدم علم النفس الذى أعقب ذلك بطريقة قاطعة كم كانت ضآلة مكانة علم النفس فى النصف الأخير للقرن التاسع عشر ، الذى اعتمد عليه فى وضع مثل هذا القانون البسيط لكل الوجود التاريخى .

وحتى « فونت » فانه لم يجرؤ على القيام بأى شىء من هذا القبيل فى الانتقال من علم نفس الفرد الى علم نفس الشعب ، ولو كان المراد فقط هو الاسترشاد بعلم النفس ، فان هذا يتسنى لو كان علم النفس يعتمد على دعامة منهجية أخرى . ولكن لامبرخت رفض أية محاولات من هذا القبيل ، مثل تلك التى قام بها « دلتاى » فى كتابه « أفكار عن علم النفس الوصفى والتحليلى » Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernder Psychologie لأنه رأى أن « ابنجهاوس » (٣٧) Ebbinghaus ، قد أثبت خطأ مثل هذه المحاولات بواسطة نقده السلبى لها . وظن لامبرخت أنه باعتماده على علم النفس التجريبى ، كما كان معروفا آنئذ ، قد تمكن من الوقوف على أرض صلبة ، وأكد صراحة أن هذا العلم هو القاعدة السوية لعلم التاريخ (٣٨) .

واذا تأملنا ممارسته باعتباره عالما ، ولم ننظر الى أبحاثه النظرية ، فاننا سنكتشف أن لامبرخت قد تمسك تمسكا واهيا بما أباحه له العلم ، لأن نتائج علم النفس التى استعان بها كانت من نوع غامض ، ولم يكن بقدرتها قط أن تكفى لتبرير مثل هذه الأحكام المشخصة والتفصيلية ، كالتى اشتملت عليها نظريته • فقد استخدم فى بعض الأحيان «قوانين» عامة مثل قوانين التداعى التجريبية عن طريق التماثل ، واستنتج منها نتائج بعيدة المدى عن اتجاهات علم النفس الاجتماعى (٣٩) • فى مثل هذه الأمثلة قد ترك « للحدس » التاريخى على الدوام القيام بالتخطيط النفسى • وربما استطاع علم النفس أن يزوده بالاطار ، ولكن لامبرخت قد أخطأ فى ظنه أن علم النفس يستطيع أن يرسم له كذلك صورة التقدم التاريخى ، أو حتى أن يحدد له معالمه الرئيسية •

الفصــل الســابع

تأثير الدين على مثل المعرفة التاريخية : شتراوس ، رينان ، فيستل دى كولانج

أشار لامبرخت مرة الى أن نقطة النزاع الحقيقية بين أنصار كل من الكتابة التاريخية السياسية البحتة ، وتاريخ الحضارة قد اختفت تدريجيا عن الأبصار . فليس مستطاعا أن يخصص للتاريخ مضمون محدد ، وأن يقتصر التاريخ على هذا المضمون وحده . ويقول لامبرخت : « ان العلم يتميز من ناحية ثانوية فقط بمدى امتداد الحقل الذى يعمل فيه ، وهو لن يستطع الاعتماد الا فى أندر الحالات على الفكرة الخاصة بالطريقة التى اتبعها فى توسيع مجاله ، مهما كانت عميقة ، لتحقيق تقدم يساعده على غزو مجالات جديدة . فان هذا التقدم يتحقق فقط عندما تتقدم مناهج البحث » (١) .

بهذا الكلام أمكن تثبيت حدود التاريخ من النواحى الابستمولوجية. وكان من المستطاع أن يساعد ذلك على اعادة المناقشة حول هذا النزاع الى مجراها الطبيعى ، وعلى منعها من أن تضل بعيدا، ولكن من ناحية أخرى قد أظهر تقدم العلم فى كل خطوة أنه بالرغم من تمايز مسألتى المضمون والمنهج من الناحية المنطقية فانه لا يمكن أن يعتمد انفصالهما التام أو ضرورته على هذا الاختلاف الخاص بما يجرى فى البحث العلمى ذاته . ففى البحث العلمى يتبادل العاملان (المضمون والمنهج) التأثير والتخصيب. فكل امتداد فى نطاق العلم يؤثر على تصور منهجه ، كما أن كل خطوة تتخذ خارج حدود العلم الأولى ، تدفعه الى تأمل أعمق فى المناهج التى يتبعها فى المعرفة وفرديتها . من ثم فهناك صلة مستمرة بين مسألتى مضمون التاريخ وصورته . وقد سبق لنا أن أوضحنا هذه الحقيقة فى أمثلة مماثلة متعددة . فعندما أكد « مومسن » أنه يمكن فهم تكوين الدولة

بالرجوع الى حكومتها وقوانينها ، أنهى بذلك من تسلط المنهج الفيلولوجى الخالص الذى كان من جانب واحـد · كما أدى هذا الى رفع الصلة بين أصـول اللغة وفقهها من ناحيـة وبين القانون وعلم السياسة من ناحيـة أخرى الى مبدأ من مبادىء المعرفة التاريخية (٢) · وعند بوركار كذلك كان الفصل بين كل من الدين والدولة والحضارة باعتبارها السلطات الثلاث الرئيسية ، التى تم عن طريقها تطور جميع الأفعال التاريخية (٣) من أكثر الأمور أهمية ، وكان على بوركار أن يضـع مسلمات ، وأن يقـدم منهجا خاصا لكل سلطة من هذه السلطات،أى وسيلة مستقلة للمعرفة التاريخية الخاصة بها · وعندما قـام بذلك ، كان يستغرق بين الفينة والفينة فى تاريخ الدين · وبرغم أنه فى مؤلفه الأول الخاص بعصر قسطنطين الأكبر ، قد استعان بالمسيحية باعتبارها مثالا هاما وكلاسيكيا لبيان أوجه التغير التى يجب أن تمر بها أية عقيدة دينية من بدء انطلاقها من مرحلة الاعتقاد الباطنى الخاص ، حتى تتحول الى دولة ودين عالمى ، الا أنه لم يستمر فى اتباع هذا الطريق بعد ذلك ، لأن الفن كان أكثر أهمية وحسما من الدين بالنسبة لطريقته فى النظر الى الحضارة · وقد صرح بجلاء فى خطاب له سنة ١٨٤٢ أن التـاريخ كان عنده « مجموعـة من الانشـاءات الجميلة التصويرية » وقد قيل بحق أن بوركار كان دائما « المؤرخ الاستاتيقى » فقد رجع فى النهاية سواء فى عمله مؤرخا أو باحثا الى تاريخ الفن باعتباره مجـاله المحبب ، فقـد كان للصـورة عنده دواما الغلبـة على العاطفة التراجيدية ، كما أن الجميل كان مفضلا عنـده على المخيف ، والانسانى على المتشائم (٤) ·

ولكن ما هى الصورة التى يجب أن يتخذها المثل الخاص بالمعرفـة والمنهج التاريخى للضرورة فى حالة ظهور كل من تاريخ الدين وتاريخ الفن على مسرح المعرفة ومطالبتهما بمطالب متكافئة ، وسعى كل منهما بطريقة ما الى التسلط ؟ · من الواضح من ناحية منهجية محضة أن هناك مشكلة عميقة تكمن هنا · فالدين بطبيعته لا يستطيع الاستغناء عن عالم « الصورة المتخيلة » والحدس والخيـال ، فهو يستمد قوتـه منها ، وقد يتـلاشى لو توقف عن التغذى منها ، ويفنى·ومن ناحية أخرى فان الصورة المتخيلة لن تعامل ، وكأنها مجرد صورة ، أى كرواية تعسفية لعبث الخيال · فللصورة المتخيلة معنى ، فهى لا تمثل فى هذا الحقيقة وحدها ، ولكنها هى الحقيقة ذاتها ·

وقد دارت كل فلسفة للدين على الدوام حول هذا النزاع ، وحاولت حسمه بطريقة أو بأخرى · ولكن النزاع يبدو فى صورة أخرى بمجرد

بقله من فلسفة الدين الى تاريخ الدين · وقد حدث ذلك أول مرة في القرن التاسع عشر ، وجاءت معه « النزعة التاريخية » الخاصة بهذا القرن في صورتها الخاصـــه والمميزة · وقد قلنا من قبل أن اتباع العادة الخاصـــه بانكار تمتع القرن الثامن عشر بأى شعور بالتاريخي مضلل ويعوزه الدقة· فالحقيقـة ان هذا العصر كان يتمتع فعـلا بمثل هذه المشـاعر ولكنه لم يستطع تأكيدها فى مؤلفات عظيمه وخالدة (٥) ، وأنه لم تتحقق سوى فائدة ضئيله للدين ومعرفته من اتباع هذا الرأى · حقيقة أن زملر Semler سنة ١٧٧١ قد وضع مبادىء النقد التاريخي للتوراة فى القرن الثامن عشر بنفسه فى كتابه « محاولة فى البحث الحر » « Abhandlunq von der Freien Untersuchung وأن «لسنج» Lessing ، قد فهم تقدم المذاهب المختلفة للايمان كمذاهب تقدمية ومقدسة «لتربية العنصر الانساني» ، غير أنه لم تتم تنمية كاملة لاى رأى من هذه الآراء فى هذا العصر · والذى حال دون ذلك هو الحقيقة الخاصه بأنه حتى بعد ان تيسرت معرفه السمه التاريخية للدين ذاتها ، فقد ظلت احدى الصفات الرئيسيه للدين غامضة كمـا كانت · وفهم أصـل هذه الصفة غـير مستطاع دون ادراك للطبيعة الحقة للوعى الأسطورى ، وعندما واجهت هذه المشكله عصر الاستنارة عجز عن فهمها ، فقد ألفى نفسه وجها لوجه أمام معضلة لم يستطع اعتمادا على السبل التى كانت فى حوزته حتى فهمها ، هذا مع عدم ذكر شىء عن تعذر إهتداء هذا العصر الى أى حل لها ·

مفكر واحد فقط من القرن الثـامن عشر لم يخضع لهذا التصور · ومن المستطاع تسمية « جيامباتستافيكو » المكتشف الحقيقى للأسطورة ، فقد غاص فى عالمها ذى الألوان والأشكال المتعـددة ، وعرف عن طريق دراسته أن لهذا العالم بنـاءه الخاص به ، وأن له نظامه الزمنى ولغته ، وقام بالمحاولات الأولى لحل رموز هذه اللغة، واكتسب بذلك منهجا لتفسير « الصور المقدسة » وهيروغليفيات الأسطورة · وتبع « هردر » « فيكو » ومع ذلك فلم يكن هذان الاثنان على بينة كاملة بالسمة المتمايزة للأسطورة، فقد عرفا الفارق بين الأسطورى والعقلى ، كما أدركاه بوضوح · ولكنهما كانا غير مهيئين لاكتشاف الاختلاف بين ما هو « أسطورى » من ناحيـة متمايزة ، وطبيعته المستقلة تماما ، وما هو «شاعرى» من ناحية شاعريته· وفى هذا المقام كانت الحدود التى استطاعا ادراكها معرضه للمحو ، فقد نظر حينئذ الى الأسطورة نظرة استاتيقية ، كما أنها فسرت كذلك ·

وتبين الكتابات الأولى لهردر الى أى مدى تستطيع التفسيرات أن تنتجه ، وكم أثبتت نجاحها · فقد تملك هردر الشعور بأنه كان يقف فى

هذا العالم على أرض جديدة ، وكان على وعي تام بأهمية وجهة نظره ، كما كان على دراية بحدودها . وقد زها بأنه تمكن من قراءة التوراة ، كما لم يستطع أحد من قبل ، واعتقد أن التوراة بعد هذه القراءة ، قد أصبحت « كتابا مقدسا ، كشف النقاب عنه بعد قرون طويلة من الغموض » (٦) . ولكن شعر بالشك لتضمن هذا التفسير مشكلات ، كان على المستقبل أن يواجهها . وكتب الى هامان Hamann يقول : « وبهذا ستبدأ المتاعب ، حتى يأتي اليوم الذى يكتشف فيه كل شيء بالحقيقة والفعل Through facta and acta واني لسعيد لأنني قد مهدت،وجاهرت برأيي ، وساهمت من أجل تحقيق ذلك » (٧) . ولم يكن وعى هردر التاريخي ، الذى كان باستطاعته استبصار المستقبل كالماضى خداعا فى هذه المسألة . فقد نمت جميع البذور التى بذرها ، وأثمرت فى الرومانتيكية .. وأعتقد أن وقت الحصاد قد أتى .

واتبع « شلنج » « هردر » ، وكان مقتنعا بأنه من المستطاع تحقيق فلسفة حقيقية للأساطير شريطة اعتمادها على نظرية « هردر » . ولم تترك فلسفته الأسطورة تحت رحمة العقل الصرف ، وملكته النقادة ، بل دافعت عن حق الأسطورة فى الاعتماد على هذا العنصر الخيالى الذى تحيا فيه وتنطلق وتستمد وجودها . غير أن « فلسفة شلنج » لم تر فى الأسطورة مجرد عبث للأوهام الاستاتيقية . بل جعلت لها حقيقة قائمة بذاتها sui genéris ، فقد اعتقد أن الأسطورة تخفى فى طياتها نوعا معينا من « المنطق » ، الذى لا يمكن ارجاعه الى منطق آخر . واذا نظر الى الأسطورة من ناحية المضمون ، فانها لا تبدو أكثر من خرافة أو أقصوصة، أى كشيء مقابل تماما للفلسفة التى لا ينبغى عليها أن تعرف أى شيء سوى الحقيقة . ومع هذا فان صورة الأسطورة شيء آخر تماما ، انها ليست شيئا محددا ، بل هى شيء متطور ومتنوع ــ وليس تنوعها مجرد صدفة ، لأنه يعبر عن قانون باطنى للأسطورة ذاتها .

ويقول « شلنج » فى هذا : « هناك موضوعات يجب على الفلسفة أن تعتبرها غير متصلة بها بالمرة ، ومن بين هذه الموضوعات كل ما ليس له واقعية ضرورية ، أى الأشياء التى تتبع الظن التعنتى للانسان . ومع هذا نشأت هذه العملية الأسطورية عند الانسان مستقلة عن رغباته وأفعاله.. فالأساطير ثمرة طبيعية وضرورية .. انها كل حقيقى ، شيء محدد ، قادر على البقاء داخل حدود معينة ، انها عالم فى ذاته .. وفى النهاية فان ما يتعارض مع الفلسفة هو الأشياء الساكنة الميتة وحدها ، ولكن الأساطير ، هى من الناحية الجوهرية شيء فعال ، وهى حركة ذاتية تتبع

قانونا كامنا فيها . والحق أن أعلى وعي انساني هو الذي يسبب الاثارة في الأسطورة التي تثبت واقعيتها وحقيقتها وضرورتها من خلال المتناقضات التي تتضمنها في ذاتها ، وتحاول التغلب عليها رغم ذلك » (٨) .

بهذا تم وضع مبدأ رئيسي جديد لفهم الأساطير. فلأول مرة يتضمن نسق فلسفي القول بوجوب فهم الأسطورة وفقا للغتها ، أو لا يعتمد في هذا الشأن على أية لغة أخرى . فالأسطورة ليست من المسائل التي لا يعمل لها حساب بل ان لها معناها الحقيقي، وينبغي عدم الاكتفاء بالتأمل عند تفسير معناها ، بل يجب أن يحل التفسير ال tautegoricol (أي تفسير الأسطورة وفقا لما تقوله تماما) محل التفسير الرمزي .

بهذا الكلام عبر « شلنج » عن الفكرة بقوله بوجوب التوقف عن رؤية الأسطورة كقشرة خارجية تخفي نوعا آخر من الحقيقة سواء نظر اليها « كتفسير لظاهرة طبيعية محددة ، أو كحقيقة أخلاقية » . كما ينبغي كذلك ألا تحول الأسطورة الى فن ، وأن يحاول فهمها «كوهم استاتيقي» ، فالأسطورة ليست قصة ، لأن الذين يؤلفون القصص أفراد يتركون العنان لأوهام الخيال الحر ، أما الأسطورة ، فليس لديها مثل هذه الحرية ، أو بمعنى أصح أنه ليس مباحا لها ذلك . فان كل شيء تحتويه عبارة عن ضرورة فرضت علينا ، ليس من الخارج ، أي من وجود « الأشياء » بل من من الباطن أي من طبيعة الوعي ، هذا الوعي هو (الذات الفاعلة) الحقيقية في الأسطورة ، ويقول شلنج في هذا :

« ان الأشياء التي يتعامل معها الانسان في العمليات الأسطورية ، ليست في الواقع أشياء ، بل قوى تنبعث في الوعي ذاته .. ولا تهتم الأساطير بالموضوعات الطبيعية ، بل بالقوى الخلاقة الخالصة .. التي يعتبر الوعي ذاته هو دليلها الأصلي » .

وجوهر فلسفة الأساطير لشلنج هو احلال الوعي الانساني ذاته مكان المخترعين والشعراء ، أو أي أفراد آخرين ، والنظر الى الأسطورة كشيء ضروري وموضوعي قابل للانتشار . والشيء الوحيد الذي له قيمة جوهرية ليس العرض الذي قدم في محاضرات شلنج ، بل الحقيقة الخاصة بأن شلنج قد بين ما يجب اتباعه في هذا الشأن .

سوف لا نتابع كلامنا بمعرفة كيف أفاد هذا الرأي الأبحاث المنهجية في الأسطورة (٩) ، فالذي يهمنا الآن هو رد الفعل اللاحق الذي أحدثه

هذا التفسير الجديد على التفكير التاريخي • فقد بدا جليا على الفور ، أن هذا التفسير قد ساعد على ازالة عائق لابد أنه بدا بمعنى ما غير قابل للتخطي طوال القرن الثامن عشر • فما دمنا ننظر الى الأسطورة على أنها مجرد نادرة أو خرافة ، فان أحدا لم ير فى انتشارها ، أو فى التقاليد الأسطورية ، أكثر من نوع من الوهم الشائع • وقد يحاول الدفاع عنها لأسباب أخلاقية ودينية بحجة أن غايتها تخدم الدين ، ولكن كل هذا لم يؤثر فى خصائصها ، فقد كانت الصلة بين الرواية الأسطورية والرواية التاريخية شبيهة بالصلة بين الخطأ والحقيقة • ولم تتردد الاستنارة فى استخلاص استنتاجات فى هذا السبيل ، فما دام النجاح قد استحال لتطهير الدين من كل العناصر الأسطورية ، ورده الى دين عقلى أو أخلاقى خالص ، فلابد أن تصبح العناصر الأسطورية مجرد تدليس منظم أو أنها صنع القسس واللاهوتيين الذين كان لهم مصلحة خاصة فى ابقاء هذا التدليس ، وزاد فى ترجيح قيمة هذا الرأى ، ما بدا له من آثار فى تبسيط المشكلة المتعلقة بالنواحى المنهجية الخالصة تبسيطا غير عادى • فقد أصبح متيسرا آنئذ اتباع النظرة « البرجماتية » العادية ، وتفسير جميع الأحداث التاريخية فى التاريخ الدينى وفقا لها • وبفضل هذه النظرة أصبح تاريخ الدين نسيجا من الوسائل والغايات والخطط الانسانية والآثار المترتبة عليها ، ولم يعد هناك حاجة فى أية ناحية لترك المراعاة المعهودة للأحداث الواعية ، ولارادة الأفراد ونياتهم •

ووضعت الرومانتيكية وفلسفة شلنج معا نهاية لهذه النظرة ، فقد عكست الصلة بين العلة والمعلول ، وبينت أن الانسان ليس الخالق الواعى للأسطورة ، بل انها هى التى قامت بخلقه • ويؤكد شلنج « أنه اذا نظر للأمر بعناية فان اعتبار الانسان الفردى المؤلف الوحيد للأساطير هو افتراض غريب ، وأنه لن يؤدى الى غير الاستغراب للحماقة التى أدت الى مثل هذا القول • وكأن الأمور لا يمكن أن تكون بغير هذه الصورة » (١٠) •

فهل بعث هذا السيل العميق المتدفق الحى للحكم المقدسة ، والقصص التى غمرت عالم ما قبل التاريخ ، وكأنها آتية من نبع لا ينضب ، من منبع عقيم عرضى زائل — كتداعى أفكار فرد أو قلة من الأفراد ؟ • « هل يمكن قصة دامت ألف سنة عن تجوال الشعوب القديمة أن تكون قد قامت من مجرد التفكير التأملى المجرد فى تصورات الطبيعة، وتشخيصات قد تم طهيها فى الفهم العقيم ، أى من خيالات لأطفال لا تستحق لحظة من الانتباه الجدى ، ويمكن أن تقارن فى أفضل حالاتها بلهو الأطفال ؟ هل

يمكن القوى الفائقة والجبارة الهائلة للاعتقاد فى الأشياء المقدسة أن تكون قد بعثت من مثل هذه البداية الواهية والمصطنعة فى نفس الوقت ؟» (١١) ٠

فما الذى جعل لهذا « الفن » الخاص بالقلة مثل هذا التأثير على طبيعة الكل ؟ لا يمكن أن يحصل أى فرد مفرد ، أو أية جماعة على مثل هذا التأثير ، الا اذا كانوا على اتصال أزلى حى بجذورها ٠ وقد خضع الوعى نفسه قبل أن يكون الفكر التأملى ممكنا لهذه الحياة الأسطوريه ، فقد تمثلت له هذه الأساطير فى صورة قدر أو مصير ليس للانسان أى حول ولا قوة تجاهه ٠ وقد نشأت الأساطير لغاية ضرورية أصلها قد دفن فى باطن التاريخ وضاع ، وقد يستطيع الوعى أن يعارضها بين حين وآخر ولكنه لا يستطيع ايقافها نهائيا ، أو منعها منعا باتا (١٢) ٠

فى هذه المسألة يجب على أولئك المشتغلين بالدراسة النقدية للتاريخ ان يقبلوا ما قررته الرومانتيكية ، فان الرجوع الى التاريخ البراجماتى البحت للدين لتفسير نشأة هذه الأساطير اعتمادا على الأفعال الواعية ، وبعد فهم لغايات الأفراد مسألة غير مقبولة ٠ كما أنهم كذلك لا يستطيعون السماح ببقاء المشكلات كما تركها شلنج ٠ فقد أثبتت القوى الجديدة للتفكير التاريخى ، التى اكتشفتها الرومانتيكية ، ورفعتها الى مكانة عالية، أنها أقوى مما توقع أولئك الذين مهدوا لها الطريق٠فان الرأى القائل بأن أصل الأسطورة والدين قد « ضاعا وراء التاريخ » ، قد نظر اليه كعقبة لا يحتملها المنهج التاريخى ٠ فلن تكون لهذا المنهج أية قيمة اذا تعذر عليه أن يمتد من ناحية المبدأ بحيث يشمل الأمور الانسانية كلها ٠ فليس هناك من بين الأمور الانسانية ما يحمل الطابع الانسانى المميز بوضوح لا يمكن الخطأ فيه مثل تقدم الأفكار الدينية ، والانزلاق الى الترانسنتلية واللجوء الى ما هو فوق الطبيعة والاستعانة بالقدر غير المفهوم ، والذى لا يمكن النفاذ اليه ـ ذلك كله كان يبدو من ذلك الوقت فصاعدا بمثابة هروب من مواجهة المشكل ٠

ومن ناحية العلم ليس هناك مكان أو امكان لمثل هذا التهرب ٠ فعلى العلم أن يطبق مبدأه الخاص بالعلية على عالم الظواهر بأسره ، اذا أريد لهذا المبدأ أن يثبت قوته وقيمته ، واذا أريد له ألا ينهار ويصبح عديم الجدوى فى المستقبل ٠ فالمعرفة التاريخية مثل المعرفة الطبيعية ممكنة فقط شريطة افتراض الحتمية العالمية ، وكما أنه لا توجد فى قوى الطبيعة قوة غير خاضعة لهذه الحتمية ، فكذلك ليس هناك مجالات فى الفعل التاريخى خارج نطاقها ٠ ولذا يجب التسليم بأن الوعى ليس حرا عند قيامه بانشاء عالمى الدين والأسطورة ، بل يخضع لضرورة ٠ والمسألة

الوحيدة هى كيف نستطيع أن نفهم فهما كليا طبيعة هذه العملية الضرورية وقوانينها • ومن المؤكد أننا لن نستطيع أن نحقق ذلك ما دمنا نعطى أية صدارة للتأمل • فيجب أن تحل التجريبية الصرفة محل التأمل • وتعتمد هذه التجريبية على عامل مزدوج ، ومن ثم يجب أن تتجه اتجاهين • فمن المستطاع توقع نتائج مرضية من الناحية العلمية فقط ، اذا تم الربط بين التحليل التاريخى والتحليل النفسى ، وأصبح التأثير بينهما متبادلا • وقد استطاعت الرومانتيكية بفكرتها عن اللاشعور أن تكشف الى حد ما عن أعماق جديدة لعلم النفس ، ولكنها لم تستطع المخاطرة بسبر غور هذه الأعماق فى التفكير التاريخى،لغلبة الاعتقاد بأن الكشف عنها غير ميسور • ولكن الواجب على التفكير العلمى الحديث أن يساعدنا على التحرر من هذا الخوف ، ومن هذا الوهم ، وأن يبين لنا أنه لا وجود لأى شىء محير حتى فى هذا المجال ، وأنه لا حاجة لنا الى التوقف عند أية مسألة ، بل يجب أن نتابع بحثنا العلمى بتصميم وعزم الى النهاية non plus ultra .

واعتمادا على هذا الاعتقاد ، ووفقا لهذا المزاج الفكرى ، ظهرت أول مؤلفات كبيرة فى التاريخ النقدى للدين • ولم يضع أساس هذه المؤلفات شخص واحد ، بل قام بوضعها جيل كامل من الباحثين الذين عملوا معا • وظهرت خلافات عديدة ، كان لابد منها ، فيما يتعلق بالتفاصيل، ولكن الأثر السائد بصفة عامة كان هو الاتفاق من ناحية المبدأ ، أى الاتفاق حول النواحى المطلوبة المبحوث عنها • وفى كل ناحية استمر واضحا التأثير القوى المحتوم الذى ظلت تحدثه كل من الرومانتيكية وفلسفة هيجل للتاريخ، حتى على طريقة عرض المشكلة، ولم يحدث فى أى مجال أى توقف هام عن اتباع هذه النظرة الى العالم ، والذى تغير فقط هو لغة التعبير ، أما المضمون الفكرى للفكر ذاته فقد ظل دون تغير • وكانت القوى الرابطة القوية التى ظل المذهب الهيجلى يحدثها واضحة فى جميع المجالات • وقد أوضح ذلك بصفة خاصة تراجع الخلافات القومية الى الوراء أمام هذه الفكرة الهيجلية ، التى لم يقتصر أثرها المستمر وذيوعها فى هذا الوقت على ألمانيا وحدها ، بل انه استمر حتى بدأ يعم فرنسا • ونحن نعرف من قصة شباب هيجل كيف صمم مشروعا لتأليف كتاب عن حياة عيسى • ومن شتى النواحى يعتبر هذا المشروع المصدر الذى احتوى كل تعاليمه التالية (١٣) • ولم يعرف «دافيد فريدريش شتراوس» David Friedrich Strauss أو « رينان » Renan بهذا المؤلف الأول لأنه لم ينشر الا بعد ذلك بوقت طويل فى الآثار الأدبية الكاملة لهيجل (١٤) • ولكن كأن تيارا فكريا خفيا قد جذب كلا من هذين الكاتبين نحو هذه الفكرة الرئيسية • فبدأ «شتراوس» العمل فى مؤلفه «حياة عيسى» فى الثلاثينيات

بعد وفاة هيجل مباشرة . وبعد ذلك بفترة قصيرة تم جزآن من هذا الكتاب (١٥) فى خريف ١٨٣٥ ، وظهر مؤلف رينان بعد فترة . ومن المسلم به أنه قد تصور فكرة كتابه تصورا مستقلا عن تصور شتراوس ، فان فكرته ترجع الى شبابه المبكر (١٦) . وكان قد ضمم فى شبابه أثناء كفاحه الفكرى الأول مشروعا لكتاب « محاولة سيكولوجية عن المسيح عيسى » Essai psychologique sur Jesus Christ ويحتوى هذا الكتاب فى طياته على فكرة كتابه الذى نشر بعد ذلك . وقد كتب فيما بعد : « من ذلك الوقت الى الآن ظلت حياة عيسى مكتوبة فى باطن ذهنى » (١٧) .

ولكن عندما شرع كل من شتراوس ورينان فى تناول هذه المشكلة ، وجدا نفسيهما فى موقف مخالف تماما لموقف هيجل . فلم تكن فكرتهما مماثلة لفكرة هيجل على الاطلاق ، كما أن الفكرة المعاصرة للعلم ، لا تماثل فكرة هيجل كذلك . وفيما يتعلق برينان فليس من شك فى أن الذى حرره من العقيدة الدوجماتيقية للكنيسة كان هو فلسفة العقل وتاريخه ، وليس العلم الطبيعى . أما المؤلفون الذين شعر بفضلهم شعورا عميقا فى شبابه فهم مؤلفو العصر الكلاسيكى فى ألمانيا المثالية . وقد تأثر تأثرا عميقا خلال سنواته الأخيرة فى دير « سان سلبيس » Saint Sulpice بهردر وكانط وفيخته (١٨) . ولكن بعد أن اتخذ الخطوة الحاسمة ، أى بعد اقدامه على تأليف هذا الكتاب ، كان لابد له من النظر حوله باحثا عن عون آخر لتدعيم وجهة نظره الجديدة ، والدفاع عنها . وفى هذا الوقت بدأ الشعور بتأثير الوضعية الفرنسية ومثلها العلمى . وترتب على ذلك أن أصبح « كونت » وليس « هيجل » هو الذى يوجه أفكاره . وفى مؤلفه المبكر « مستقبل العلم » L'Avenir de la science تتضح هذه النقطة التحولية فى تطوره ، ففيه ذكر أن العلم هو الذى سيحقق كل ما وعد به الدين بغير جدوى . ولكنه لم يعد يعتقد أن الخلاص قد يأتى عن طريق العقل ومن الفيلولوجى والنقد والتاريخ بمفردها ، فقد بدأ يعرف للمرة الأولى عن طريق صداقته « لمارسلان » برتلو Berthelot المناهج الفعالة فى كل من العلوم التجريبية والحقة (١٩) . وترتب على ذلك أن أصبح تصور هذه العلوم الخاص « بالقانون » أقوى دعامة فى عمله النقدى . وكان هذا التصور وحده كافيا لهدم أى إعتقاد فى الأشياء الخارقة للعادة مرة واحدة والى الأبد .

من هذه النقطة بدأ كذلك « شتراوس » نقده . وقد رأى أنه اذا اعتمدت المحافظة على الايمان على المسائل الخارقة للعادة وحدها ، فان هذا سيؤدى الى فقد الايمان بغير رجعة . فلا مكان لهذه المسائل الخارقة للعادة فى العالم الحديث . ولكن اذا كان هذا صحيحا ، وتوفرت لدينا الأمانة

الكافية ، التي لا تجعلنا نتحاشى نقطة الخلاف ، فكيف نستطيع فهم حقيقة الايمان نفسها حتى ولو كحقيقة تاريخية ؟ • هل هناك مدخل للباحث التاريخي فى عالم الدين لن تقدر على رفضه العلوم الطبيعية التى أصبحت ناضجة الآن ؟ يضاف الى ذلك : من الذي سيساعد على تحقيق النفاذ فى الدين بطريقة أكثر عمقا مما سبق ؟ •

واعتقد شتراوس كذلك مثل رينان بأن تحليل الأسطورة سيساعد على الاهتداء الى اجابة لهذه المسألة • ومما يستحق الملاحظة هنا أن ندرك كيف اتبع شتراوس شلنج فى هذا الرأى ، وذلك حتى يتسنى له اتباع طريق آخر مختلف بعد ذلك • وقد أثر « شلنج » فى « شتراوس » تأثيرا قويا حتى فى سنوات دراسته الأولى ، وكان له دور فعال فى الحيلولة دون استسلامه التام للمذهب الدوجماتيقى ، وللاهوتية شلايرماخر Schleiermacher العاطفية (٢٠) وبفضل « شلنج » تمكن من الاقتناع بأن الأسطورة ليست مجرد قشرة خارجية تكونت بمحض المصادفة ، وأنه من الممكن انتزاعها وفقا للرغبة بل انها صورة أساسية للتمثل الدينى • عند هذه المسألة تحول شتراوس تحولا جديدا ، فنبذ جميع التفسيرات التأملية الخالصة للأسطورة وبراهينها ، ولم يعد يرى أن أية أسطورة تنبعث من الأخرى وفقا لمشروع ديالكتيكى كما رأى « شلنج »، بل أصبحت الأسطورة عنده بدلا من ذلك وسيلة رئيسية للنقد ، فهى تبين كيف يتطهر الدين من المعجزات ، بدلا من ارتكازه عليها ، كما كان من قبل • وفسر شتراوس ذلك بالقول : « المعجزة شىء غريب ، شىء تاريخى • والطريقة التاريخية تساعدنا على بحث المحتويات المتناقضة لقصص المسيح الانجيلية ، ويتسنى لنا أن نحقق نظرة تاريخية عن حياة عيسى اذا تتبعنا تصور الأسطورة (٢١) • أنعم النظر جيدا فى « التصور الخاص بالأسطورة » ، وبعبارة أخرى : التصور العقلى الخالص لأهميتها وما حققته تاريخيا وتأثيرها • واذا أردنا الاعتماد على هذا التصور لكى يصبح أداة عالمية للمعرفة الخاصة بتاريخ الدين ، فعلينا أولا أن نحرر أنفسنا من الرأى الذى يقابل هذا المعنى التصورى ، والقائل بوجود أية صورة للايمان الدينى أو لفكرة دينية تستطيع ادعاء أية مكانة استثنائية لنفسها • ونحن هنا نهتم بحقيقة الأسطورة فى مجموعها ، وليس بحقيقة هذه الأسطورة المفردة أو تلك• ويجب أن يجاب عن السؤال الأكبر وهو السؤال الفلسفى حقا الخاص بحقيقة الأسطورة اجابة مطردة لجميع الأديان • ففى هذا الشأن ليس « لتوحيد الاله » أى فضل على « تعدد الآلهة » ، كما أنه ليس للمسيحية كذلك أى فضل على الالحاد • ويمكن كذلك أن يظهر التأثير الدائم للأسطورة حتى فى أنقى فكرة عن الألوهية أو الله المشخص التى

قد نهتدى اليها ، فان فكرة توحيد الآلهة نفسها ما زالت فكرة أسطورية » (٢٢) ٠

ومتى اتضح ذلك تيسر الحصول على مفتاح لفهم قصص الكتاب المقدس ، فنحن نستطيع الآن لأول مرة أن نفهم كيف نشأت هذه القصص، وأكثر من ذلك ، كيف يجب أن تنشأ ٠ فهى ليست مجرد تعبيرات بسيطة لأشياء قد جربت وتذكرت أو مجرد ادعاء وتدليس ٠ انها قد انبعثت من الخيالات اللاشعورية ، ومن أفكار الشعور البدائية ٠ وهى تعبر بصدق تام ووضوح ملحوظ عن ايمان هذه الشعوب ٠ وقد رسم العامة (الشعب) فى قصصهم الخاصة بسلوك يسوع ومصيره صورا للمسيح ٠ تماما كما يصنع الصانع الأفلاطونى demiurge العالم بمجرد تأمل المثل ، وبصفة خاصة مثل الخير (٢٣) ٠ **ولا تتضمن هذه المعرفة لأصل الأساطير فى أغلب قصص التوراة أى حط من شأنها من الناحية الدينية ، وليس من شك فى أن شتراوس لم يعن بنقده ذلك** ٠ ان هذا النقد كان مجرد طريقة لامكان وضع حد فاصل بين المسائل الدينية والتاريخية ، ولمنع أى اختلاط مبهم بينهما ، فيترتب على هذا الخلط بالضرورة الشك فى مضمونهما المحدد من الحقيقة ، وتعرضه للنقد ٠ ولا يمكن بالطبع أن تكون الحقيقة « الواقعية » و « الدينية » شيئا واحدا ومتماثلا ، لأنهما قد قيسا بمعيارين مختلفين ، ولكن لن يحدث أى تناقض من جراء استخدام معياريهما جنبا الى جنب ، اذا روعى فقط المبدأ الذى دافع عنه « شلنج » بقوة ، وجعله النقطة المحورية لفلسفته فى الأساطير وهو : ليس العالم والوجود الموضوعى والأحداث بمسرح الأسطورة والدين ، كما أن القصص الدينية لا تستطيع ادعاء تقديم أى بيانات عنها ٠ وما الذى يقوم به النقد التاريخى للقصص الخاصة بالتوراة ان لم يكن متابعة فكرة شلنج حتى النهاية الخاصة بأنه يمكن العثور على الموضوع الفعال فى الأساطير فى الوعى الانسانى ذاته ، وليس فى أى مكان آخر خارجه ؟ وقد يكون لهذا الوعى فى مرحلة معينة فى تطوره جانب من الحقيقة ، ولن تزول تماما الحاجة اليه فى أية مرحلة متأخرة ، وان كان لابد من مشاركة محتويات وعناصر أخرى لهذا الوعى ، ومن ثم فانه يصبح نسبيا لها ٠ وكان ما قام بشرحه نقد شتراوس هو هذه النسبية الخاصة بقصص التوراة ٠ وقد تكتسب هذه القصص عن طريق مثل هذا النقد كثيرا من ناحية المضمونين الأخلاقى والدينى ، بمقدار ما تخسر من ناحية قيمتها كوثائق تاريخية بحتة ذات قيمة يمكن اثباتها ٠

وتفرض علينا الفكرة الحديثة للعلم الواجب الخاص بأن نفصل فى التجربة الدينية الأصلية والبدائية بين ما لا يمكن فصله بالفعل ٠ ففاعلية هذه التجربة وثيقة الصلة بوحدتها ٠ وحتى فى الفكرة اليهودية الخاصة

بالمسيح ، فانه لا يمكن الفصل بين كل من المطالب الأخلاقية والترقب الديني ، وبين الملامح الأسطورية التي أعطيت للمسيح كمنقذ للعنصر الانساني . وفي هذا يقول شتراوس :

« لقد وضع هذا التفسير انشاء الأسطورة المسيحية البدائية في كفة مساوية للأساطير الأخرى التي عثر عليها في تاريخ أصول الأديان . هذا هو تماما التقدم الذي تم في العصور الحديثة عن طريق علم الأساطير . فقد أدرك هذا العلم أن الأسطورة في صورتها الأصلية ليست اختراعا واعيا ومقصودا لفرد ما ، بل هي دليل على الوعي العام لشعب ما ، أو جماعة دينية ما ، وربما عبر عنها في البداية فرد واحد ، ولكنها أصبحت مقبولة بعد ذلك لتعبيرها عن الاعتقاد العام . انها ليست مجرد ستار يخفي أحد الحكماء وراءه حكمة خطرت له ، قد يكون لها بعض الفائدة والنفع للجموع الجاهلة ، لأنه عن طريق القصة وحدها ، وبحق في صورتها التي ترويها ، يستطيع الانسان لأول مرة أن يعي الفكرة ، فهو الى الوقت الذي تروى فيه هذه الأسطورة ، لم يصادف موقفا يسمح له بفهمها في معناها الحقيقي » (٢٤) .

واتخذ « رينان » نفس موقف شتراوس الخاص بالمبدأ العام للتفسير ، وان كان قد اختلف في نواح هامة وكثيرة ، خاصة ما يتعلق بالتفاصيل . ففي رأيه كذلك أنه من المؤكد ، أنه لا توجد حادثة دينية كبيرة ، أو حتى حادثة تاريخية كبيرة ، لم تولد طائفة كاملة من الأساطير . كما أن رينان قد جعل كذلك المناقشة تدور حول الضرورة السيكولوجية لهذه الأساطير ، وليس حول حقيقتها الموضوعية . (فالانسان يستطيع أن يفهم الفكرة التي لم يتيسر له مصادفة موقف يسمح له بمعرفتها بواسطة القصة) . ولم يكن في نيته القضاء قضاء مبرما على كل ايمان بالمعجزات ، بل أراد أن يحررها من الخاصية المعترض عليها ، التي تظهر فيها بالضرورة ، عندما لا تفهم في موضعها الصحيح . ويمكن أن يعبر عما نسميه نحن الآن معجزة ، وما يبدو بهذه الصورة للرجل الحديث ، بواسطة ما يقابلها وما يختلف عنها . فالمعجزة هي شيء يقع خارج « الأحداث الطبيعية » الخاضعة لقوانين محددة وكلية . ولكن ليس لهذا التقابل بين الأحداث الطبيعية والمعجزة أي معنى لوعي لم يستطع الاهتداء الى مثل هذه النظرة الى الطبيعة ، وخضوعها الكامل للنظام العلي ، ان فكرة المعجزة تغيب عنه . ومن ثم فان نظرتنا التاريخية تعتبر زائفة ، اذا اعتقد أن هذا التعارض الذي يعتبر حاسما وصحيحا لدينا كان معروفا للعصور القديمة . وينبغي أن يحررنا النقد التاريخي من مثل هذه

لبساطة · واذا فهم هذا النقد بهذا المعنى ، فانه سوف لا يهتم بالكشف عن أخطاء الايمان الخيــالى ، بقدر ما يهتم بتوضيح الحقيقة التى يستند اليها هذا الايمان — حتى لو أثبت أن هذه الحقيقــة شرطية من النــاحية التاريخية · ولهذا السبب ، فانها نســبية وليست مطلقة · بهذا المعنى فسر رينان الكلمتين « فوق الانسان » و « فوق الطبيعى » المأخوذتين من لاهوتنا التقليدى ، وذكر أنهما لا تعنيان شيئا عند الوعى الدينى لعيسى · فعند عيسى لم تكن طبيعة الانسان وحياته عالما خارجا عن الله ، ومنقطعين عنه ولم تكن طبيعة الانسان وحياته خاضعتين بقوانين جامدة ، تسبب اليــأس للناس · وكمــا يقول رينــان : « لم تكن فكرة الشىء فوق الطبيعة معروفة ، لأن فكرة الطبيعة نفسها لم تكن معروفة » (٢٥) · ومن ثم أصر رينان على التفرقة بين عصور كعصرنا ، حيث يحدث كل شىء فى ضــوء التأمل ، وبين هذه العصور الساذجة · التى نشأ فيها الايمان الدينى ، وفى هذا يقول « أننا نخطىء فى حق المنهج التاريخى الحق نفسه ، اذا أسرفنا فى اتباع ما ننفر منه ، فالشرطان الرئيسيان للنقد الحقيقى هما أولا فهم الاختــلاف بين العصــور ، وبعــد ذلك المقدرة على التحليق فوق عاداتنا الغريزية ، التى هى ثمرة نشأة عقلية محضة » (٢٦) ·

ان كل صورة دينية غير كاملة ، غير أنه لا وجود للدين بغير هذه الصور المعينة · فالدين حقيقى فى جوهره فقط ، غير أنه اذا جاز لنا تنقية هذا الجوهر من كل الظواهر المحيطة به ، لكان معنى ذلك القضاء عليه · والفيلسوف الذى يظن وهو حائر لما يبدو فى الصورة من تعصب واساءة استخدام وخطأ أنه يستطيع أن يدرك الواقع باللجوء الى التجريد ، انما يستعيض عن هذا الواقع بشىء آخر لم يكن له وجود قط · والحكيم هو الذى يرى أن كل شىء فى الدين،هو فى نفس الوقت صورة وتصور سابق ورمز — وأن لكل من الصورة والتصور السابق والرمز فائدة ، وأنها جميعا حقيقية » ·

وكما أن الرسام لا يلام عندما يقدم عبثا صبيانيا ، ويقوم بتصوير الله باعتباره كائنا ماديا له صورة محددة ، كذلك يمكن السماح بأى رمز مع الاعجاب به ، ما دام له مكان فى الوعى الانسانى ، ويقوم بدور فعــال فيه · هذا هو معنى كل خيال دينى ، ومضمونه · ووفقا لكلام رينان : « الانسان عندما يصبح وجها لوجه أمام الجميل والخير الحقيقى ، يتسامى الى ما فوق ذاته ، وعندما يرفعه جمال سماوى ، فانــه يلغى شــخصيته التعسة ، لأنه يشعر بالتسامى ، ويحس بالفناء · فهل هناك اسم لهذا الشعور غير العبادة ؟ » (٢٧) ·

كان تأثير مؤلفات كل من شتراوس ورينان عظيما ، الا أنه اعتمد الى قدر كبير على الصراع اللاهوتى ، الذى بدآه ، والذى استمر فى عنف وعداء بلغ الذروة • وكان هذا الجانب من المشكلة هو الذى رئى وحده فى البداية ، واتجه كل الاهتمام صوبه ، ولكن هذا الجانب لن يهمنا بالنسبة للغاية التى نسعى اليها ، كما أنه من وجهة نظر تاريخ العقل لا يعتبر آهم جانب فيه • ونحن اليوم نستطيع أن نرى الصراع فى ضوء مختلف ، وأهم شيء ليس ما قضى عليه نقد شتراوس ورينان ، بل ما قام بانشائه هذا النقد • وقد أشرنا فى صفحة سابقة (٢٨) الى عبارة « لنيبور » تقول ان كل مؤرخ حقيقى يقوم بانشاء طريقة فردية للنظر ، وأن على المؤرخ أن يحصل على القدرة « على الرؤية فى الظلام » شيئا فشيئا • ونحن نصادف لدى رينان فقرة تتفق تماما مع هذا الرأى الخاص بسمة المعرفة التاريخية ، فهو يقول : « قد اكتسبت عادة تساعدنى على البحث فيما خفى من الأشياء، وعلى التقاط الأصوات التى لا تسمعها الآذان الأخرى » (٢٩) • وقد نمى رينان هذه الحدة فى النظر ، وهذا الارهاف فى السمع ، ودقة الادراك الى أعلى درجــة • ويرجع الى هذه المقــدرة تفوقه على شتراوس ، الذى كان يستخدم على الدوام كل أسلحته من الأفكار ، كمدفعيته الثقيلة من النقد اللاهوتى والجدلى لتعزيز رأيه • وكان رينان فى كتاباته على الدوام ميالا الى التلميح أكثر من الاطنــاب ، كمــا كان بارعا فى دقة التلوين ، وفى توزيع الظلال ، وفى تقديم الغرائب التى لا تخطر على البال • وما قيل عن تناوله المسائل باستخفاف على طريقة الهواة (الدليتانتية) • وشــكه ، وابيقوريته ، كان ذا صلة وثيقــة بهذا الجانب من موهبته (٣٠) • وقد سعى من أجل العلم البحت ، وطالب نفسه به ، ولكن كانت ثقته بقيمة التعاريف المنطقية وفوارقها تقل شيئا فشيئا خاصة ما تعلق منها بالنفاذ فى التفاصيل النهائية لتاريخ الأمور العقلية • وقد شبه مرة من يود فهم الحقيقة فى أى علم بطريقة تعسفية اعتمادا على المخالب الغليظة للقياس ، بمن يحــاول ضرب حشرة مجنحة باستخدام هراوة ، فان هذه الوسيلة تؤدى الى اختفاء الحقائق المتطايرة والسريعة الاختفاء ، ويضيع من جراء ذلك الوقت سدى (٣١) •

وقد سمح هذ الطابع العقلى لرينان بالنفاذ الى عالم الأسطورة أكثر ممن سبقوه ، وبالاضــافة الى تمكنه من تعقل باطنها ، فقد رآها بطبيعة الحال بعينى الشاعر أكثر مما رآها بعينى المؤرخ أو الأنثروبولوجى وأدرك رينان كل ما يحيط بالأســطورة كقدسيتها الرهيبة ، وجوها السوداوى وضيق أفقها ، وتأثيرهــا الذى يبعث على ضيق صدر الانسان البدائى ، ولكنه لم يدع هذه الملامح تستغرقه ، فقد رأى الأسطورة فى ضوء أكثر

رقة ، تشع منه الشاعرية ، ومن ثم سامح ما كان لها من خطأ وخداع . فأية حقيقة عظيمة فى تاريخ الانسان قد استطاعت أن تتحرر من بعض الامتزاج بالخطأ ؟ وحتى فكرة المسيحية البدائية عند رينان كانت عنده على الدوام فكرة استاتيقية أكثر منها فكرة تاريخية صرفة ، ولم يكن يرغب أن تكون خلاف ذلك . وقال مرة : « اننى لا أريدها أكثر من فكرة شاعرية » (٣٢) .

لا ينبغى أن ينصب اهتمامنا الرئيسى سواء فيما يختص برينان أو شتراوس على تفسيراتهما الفردية للأسطورى ، وعلى استخدامهما هذه التفسيرات فى فحص المشكلات الفردية فى تاريخ الدين ، فهناك عامل آخر كان له أهمية كبرى فى التقدم العام للتفكير التاريخى فى القرن التاسع عشر . فشتراوس ورينان ينتميان الى هذه الطائفة من الباحثين والمفكرين الذين تمتعوا بقوة ادراك ساعدتهم على فهم أهمية الأسطورة للمعرفة التاريخية وضرورتها ، فقد كان الرأى الى هذا الوقت هو أن الأسطورة عائق فحسب يعوق مثل هذه المعرفة . فهى كالحجب التى تحجب حقيقة التاريخ الواقعية والفعلية ، وحتى نيبور ، فانه قد اتبع بالضرورة هذا الرأى عندما قام باعادة انشاء التاريخ القديم لروما ، فقد كانت مشكلته هى استبعاد الأسطورى والخرافى بقصد الاهتداء الى الحقيقة التاريخية . ووفقا لهذا الرأى فقد بدت الأسطورة فى العالم الفكرى كقطب مقابل للتاريخ . فالأسطورة هى عالم وهم يخفى الحقيقة الجوهرية ، وحقيقة الأشياء والأحداث عنا . ولكن ما الذى يحدث لو أمكن قلب هذا الرأى ؟ . هل الأسطورة مجرد حجاب ؟. وأليس ما يصادفنا هنا هو حجاب وكشف معا ؟ . ألا يصح جعل التفكير الأسطورى والخيالى واسطة حقيقية للمعرفة ؟ . ألا يمكن أن تصلح فى توجيه المعرفة التاريخية ؟ وهل يصلح هذا التوجيه فى مجال التقدم الدينى ، أو أنه من المستطاع أن يمتد ، وأن يذهب أبعد من ذلك ؟

بمجرد طرح هذه الأسئلة فى صورة دقيقة محددة ، فاننا نرى التاريخ وقد تعرض مرة ثانية لنقطة تحول هامة فيما يتعلق بالمنهج ، فحتى مشكلات التاريخ السياسى الخالص ، قد أصبحت قابلة الآن لطريقة جديدة من جميع نواحيها فى التناول ، وكأن بدايات هذا التاريخ السياسى قد تاهت فى غموض الأسطورة . ولكن فى هذا المجال أيضا كانت مشكلة المؤرخ ليست الفرار من الظلام ، بل استخدامه فى مهمته ، ومن أجل غاية أبحاثه . فمن الواجب أن نتعلم لا أن نرى المواضع المظلمة فحسب ، بل علينا وان بدا هذا غريبا ومتناقضا لأول وهلة أن نرى اعتمادا على هذه

المواضع المظلمة . فالأسطورة التي بدت كعائق للمعرفة التاريخية ينبغي أن تتحول الى أداة لهذه المعرفة .

وكان « فيستيل دى كولانج » Fustel de Coulanges هو أول مؤرخ فى القرن التاسع عشر يدرك هذه المشكلة ، ويعي أهميتها وعيا تاما ، ويحصل منها على نتائج ، قد قدمها فى مؤلف كلاسيكي عظيم هو « المدينة القديمة » Le Cité antique « ولم يكن هذا الكتاب هاما فقط لاحتوائه على معلومات وفيرة ، بل لأنه قد قدم كذلك نظرة جديدة ، ذهبت أهميتها الى أبعد من المجال الذى استخدمت فيه لأول مرة . وينتمي « فيستيل دى كولانج » بحكم تكوينه الروحي الى هذه الفئة من المؤرخين،الذين لا يقنعون بجعل التاريخ مختصا بدراسة ما انقضى وولى فحسب . فلم يكن فى نيته الاكتفاء بالغوص في مجرى الأحداث ، وأن تحمله هذه الأحداث فى تيارها، ولكنه سعى للبحث عن نماذج باقية فى هذه الأحداث . وآراؤه فى هذا المقام قريبة الشبه من آراء مومسن أو بوركار (٣٣) . وقد كان أقرب الى الأول من ناحية تركيز اهتمامه العلمي بصفة رئيسية على حياة الانسان فى الدولة . وكان هذا هو ما أراد عرضه فى أتم صورة . فهو لم يقنع بوصف التاريخ الخارجي للدولة ، وبتتبعه من خلال تقدم سلطة الدولة أو سقوطها . ولم يكن الشيء الأساسى لديه هو تاريخ الدولة الظاهري ، بل كان تاريخها الباطني . ولهذا السبب أصبحت النظم عنده هى الموضوع الحقيقى للتاريخ السياسى . وكتب أهم مؤلفاته فى هذا المجال (٣٤) .

ولكن « فيستيل دى كولانج » لم ينظر الى النظم بنفس الطريقة التى نظر بها مومسن ، ويقول « فينر » فى هذا الشأن : « انه لم يطرق التاريخ عن طريق التشريع . وكان قليل الميل الى اعتبار الوظائف القانونية ذات دور فعال في التاريخ ، كما أنه لم يرغب فى النظر الى الدساتير ونظم الحكم كأشياء قائمة بذاتها ، وفضل محاولة انشاء الدولة وحكومتها من أسفل الى أعلى ، على أساس أن الدولة تستمد وجودها من اعتقادات الناس ، أو روابطهم الاجتماعية ، وكان يرى أن الدولة لا تقوم بمهمة (السلطة المنقذة) ، بل انها مجرد نتيجة للأحوال والآراء الاجتماعية » (٣٥) .

وقام « فيستيل دى كولانج » فى مؤلفه « المدينة القديمة » بمحاولة متكاملة لتفسير سائر نواحى حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية بارجاعها الى صورة الايمان القديم واتجاهه ، ولم يكتف فى هذا الشأن بتفسير عنصر أو آخر من حياتهم ، ولكنه لم يتبع فى هذا الاستنباط المادية التاريخية بل وضع فى مقابلها أساسا لصورة جديدة ومبتكرة « لعلم الاجتماع الديني » ، ولم يكن السؤال الخاص بأى العاملين

هو الرئيسى ، وأيهما الثانوى : الاجتماعى أو الدينى ، أيهما العلة وأيهما المعلول ، بالسؤال الحاسم عنده ، لأن المؤرخ لا يصادفهما منفصلين ، بل انهما يصادفانه متلازمين فى تكتلهما الحى . ومن التعنت فصل أى جانب من هذا التكتل ، لأن كل شىء يعتمد على صلتهما الرابطة . ولكن اذا كان من الضرورى اجراء مثل هذا الفصل ، فان « فيستيل دى كولانج » يجعل الأولية فى هذا الشأن للدين ويقول كولانج :

« من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعى كان نتيجة للتقدم فى الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين ، وكان بينهما توافق ملحوظ . ومن الواجب أن تراعى الصعوبة غير العادية التى واجهت تكون المجتمعات المنتظمة فى العصور البدائية ، فان اقامة قواعد معينة للحياة ، وقيام سلطة حاكمة ، وحصولها على الطاعة ، لكى يتسنى للمنطق أن يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردى .. كل هذه المسائل قد تطلبت من المؤكد شيئا أقوى من القوة الطبيعية ، وأوفر احتراما من الصالح الذاتى ، وأعظم يقينية من أية نظرية فلسفية ، وشيئا أشد رسوخا من مجرد اتفاق عادى .. انه شىء يقبع فى أعماق كل القلوب على السواء ، وهناك يكمن ويستمد سلطته . هذا هو تماما دور الايمان . فليس هناك من يقدر على فرض مثل هذه السلطة على العقل كالايمان . انه من صنع عقولنا ، وان كنا لا نستطيع تغييره وفق ارادتنا . انه من خلقنا ، وان كنا لا نعرف ذلك . انه انسانى ، وان كنا نعتبره الهيا . انه من صنعنا ، ولكنه أقوى منا شأنا . انه بباطننا ، ولن يفارقنا أبدا ، يخاطبنا فى كل آن ، وعندما يأمرنا بالطاعة ، وعندما ينصحنا بالقيام ببعض الواجبات ، ننصاع لها . ربما استطاع الانسان أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعا لفكره » (٣٦) .

هذا التصور الخاص بسلطة الايمان مختلف عن التصورات التى شاعت فى القرن الثامن عشر ، وان كان بعيدا كذلك عن تصور الرومانتيكية ، فيكاد يكون « فيستيل دى كولانج » هو أول مؤرخ من المحدثين يطرق ظاهرة « الايمان » بغير تعصب ، لكى يراها ظاهرة تاريخية محضة ، ويحاول بحثها وتقديمها وفقا لأهميتها التاريخية . وقد ترك كولانج جانبا نظرة عصر الاستنارة ، وتفسيرها البراجماتى للدين ، فقد اعتقد أن الصور المتعددة للايمان تستند استنادا ضئيلا على العادة البحتة أو العرف ، مثل اللهجات الانسانية المختلفة . فان القوى الفعالة فى هذا السبيل هى قوى أخرى أكثر تأثيرا وأعظم أثرا .

وفى هذا يقول كولانج : « يساء الحكم على الطبيعة الانسانية ، اذا اعتقد أنه يمكن للدين ان ينشأ اعتمادا على الاتفاق ، وأن يحافظ عليه بواسطة الخديعة . قم بعد الفقرات المذكورة فى كتاب (ليفى) Livy التى تبين كيف خلق الدين الرومانى المتاعب للاشراف أنفسهم ، وكم أزعج الدين (مجلس الشيوخ) فى روما وأوقعه فى متاعب ، وعاق أفعاله . وبعد ذلك فكر فى هل تستطيع القول بأن الدين قد اخترع فقط من أجل راحة الساسة - فلم تظهر الفكرة الخاصة بأن الدين ذو فائدة للحكومة الا فى عصر « سيبيو » Scipios ولكن الفكرة آنئذ كانت قد خبت فى قلوب الناس » (٣٧) .

ولكن اذا كنا نرى الآن كيف بعثت الفكرة الدينية الحياة فى المجتمع القديم ، وكيف نظمته Le souffle inspirateur el organisateur de la Societe (٣٨) ، فكيف يستطاع تفسير انبعاث الحى من الميت . وانبثاق الكائن العضوى من شىء ذى نظام آلى صرف ، اعتمادا على عملية ارغامية آلية بحتة ؟ . ان صورة الرابطة الضرورية لكل دين يجب أن تأتى من الباطن ، وليس من الخارج . ونحن نستطيع أن نحصل على الاستبصار فى حياة الماضى ، عندما نستطيع أن نتبين حقيقة هذه الرابطة الضرورية .

وقد قيل ان اهتمام « فيستيل دى كولانج » التاريخى كان من أجل النظم الانسانية ، ولم يكن من أجل الحياة (٣٩) . ولكن لا يبدو أن هذا الوصف دقيق ، أو هو على الأقل لا يبدو منصفا لجهوده الحقيقة ، وانجازاته الفعلية أقل انصافا . وحقيقة أنه كان يشير دائما الى النظم ، ولكن ذلك كان من أجل تأمل حياة الماضى وتقديره . وقد أصر على أن الباحث التاريخى الحقيقى لا يكتفى بتوضيح القوانين والمعايير القانونية والعادات الدينية أو الأفكار والأخلاق فى أى مجتمع لذاتها ، وعلى حد قوله : « التاريخ لا يدرس الوقائع المادية ، والنظم وحدها ، والموضوع الحقيقى لبحثه هو الروح الانسانية . وعلى التاريخ الاهتداء الى معرفة ما اعتقدته هذه الروح فى العصور المختلفة للجنس البشرى ، وشعرت به وفكرت فيه » (٤٠) . ولكن هذه الصورة الخاصة « بالفهم التعاطفى » ليست مسألة هينة كما افترضت الرومانتيكية من قبل ، فليس كافيا أن ينتقل الانسان الى الماضى اعتمادا على كل قوى التعاطف التى لديه ، وأن يحاول اعادة الحياة الى هذا الماضى ، فسرعان ما نصل الى حد لذلك ، فهناك بعض عقائد بدائية تمتد جذورها بعيدا فى الماضى ، وأصبحت غريبة عنا ، حتى اننا لا نستطيع اعتمادا على أى تعاطف أن نستحضرها ثانية . واذا حاولنا رغم ذلك أن نفعل مثل هذا ، فاننا لن نرى الماضى فى ضوئه

الصحيح ، بل سنراه على ضوء منعكس من الحاضر • فالحنين الذى يجعلنا نضم الى صدورنا هذا الماضى هو حنين عاطفى ، ولكنه لا يستطيع أن يكون مرشدنا الى الحقيقة التاريخية • وبدلا من أن نتحقق من وجود أنفسنا فى الماضى ، فاننا نتحقق من وجود الماضى فى أنفسنا • وبدلا من أن نراه فى صورة موضوعية صرفة ، فاننا نقرأ فيه رغباتنا وحاجاتنا • ونحن عندما نفعل ذلك نقع فى نوع من « الاستخيال » وهو من أكثر الأوهام خطرا على المؤرخ •

فعلى سبيل المثال لا يطابق الرأى الذى اهتدينا اليه عن الحرية فى العصور القديمة ، الحقيقة (٤١) • فالمثل الأعلى للفضيلة والحرية الذى ينسب للرومان ، ليس حقيقيا من الناحية التاريخية • انه مجرد حلم يبطن رغبة قد نسبت الى الماضى • فلم يكن هناك مكان فى العصور القديمة لفكرتنا الحديثة عن الحرية • وقد بين كولانج فى جانب من رسالته الرئيسية أن القدماء لم يعرفوا الحرية الشخصية بقوله :

« ان القدماء لم يعرفوا الحرية فى حياتهم الخاصة ، كما أنهم لم يعرفوا الحرية فى التعليم ، أو الحرية الدينية • وكانت شخصية الفرد ذات قيمة ضئيلة اذا قورنت بالسلطة الصارمة ، التى تكاد تكون مقدسة ، التى تمتعت بها ما نسميه (الدولة) ، أو الوطن • وكان المعتقد هو أن الواجب يقضى على كل من الأخلاق والعدالة والحقوق أن يفسحوا الطريق لصالح الوطن•من هذا يتضح أنه من أغرب الأخطاء الظن بأن الانسان قد تمتع بحرية فى المجتمعات القديمة ، فهو لم يحصل حتى على فكرتها » (٤٢) •

ونحن اذا اقتنعنا بأن الايمان القديم قد فرض سلطة غير مشروطة لا حد لها على الحياة بأكملها ، فان المشكلة التالية سوف تكون متعلقة بادراك مصدر هذا الايمان وخاصيته • هنا كذلك يطرق كولانج فى هذا الشأن أبوابا لم يكن أحد قد جرؤ على طرقها فى الوقت الذى ظهر فيه مؤلفه • فقد خضعت الفلسفة الكلاسيكية والعلوم العامة للدين ، فيما يختص بأفكارها عن الدين اليونانى والرومانى لعدة قرون للشعر اليونانى • ومن المستطاع القول مع تحيز قليل ، بأن الملحمة اليونانية epic وهوميروس وهزيود هم الذين خلقوا ايمان اليونانيين (٤٣) • وبدا وقتئذ البحث فى كيف تم هذا الخلق غير ضرورى ، أو بالمعنى التاريخى غير ممكن ، غير أن كولانج لم يقف عند هذا الرأى ، فقد قام برسم صورة للاعتقاد « القديم » بعيدة كل البعد عن عالم الالهة

لهوميروس • والذى ساعده على القيام بذلك ، وعلى رؤية الاعتقادات اليونانية والرومانية فى ضوء جديد هو استفادته من وسيلة جديدة للمعرفة ، كان من أوائل من أدركوا أهميتها • فهو لم يستسلم لمشيئة الاسطورة ، ولم ينظر اليها باعتبارها المصدر الوحيد لمعرفتنا بالايمان القديم • ففى رأيه أن ما ذكرته الأساطير القديمة عن الآلهة لا يزيد عن كشف ماهية الأساطير وتأملها ، ولكنه لا يؤدى الى أى فهم جوهرى لها • واذا أردنا الفهم فيجب علينا أن نتجه اتجاها آخر ، فلا تزيد الأفكار والآراء التى يكونها الانسان عن الألوهية ، والصور التى يبتدعها لها على الدوام عن مجرد أغلفة منوعة يختبىء بداخلها مضمون آخر أكثر جوهرية• فالمعتقدات التى اتبعها الانسان يمكن أن تفهم بوضوح من أفعاله ، أكثر مما تفهم من أفكاره •

من هنا يجب أن يبدأ عمل المؤرخ ، اذا أراد كشف النقاب عن الباطن الأزلى للدين ، ويجب أن يكون مرشده فى هذا الشأن الطقوس لا الأساطير • فلم يكن الدين البدائى قط مجرد مجموعة من (الدوجما) والعقائد • انه لم يكن نظريا على الاطلاق ، بل كان عمليا على الدوام • فهو لم يتطلب من الناس « نظرات » معينة عن « الالهى » ، بل وضع ارشادات شملت الحياة بأسرها ، ولم يترك سبيلا على الاطلاق لحرية الاختيار • ونحن اذا نجحنا فى تقدير مجال هذه القواعد والأحكام والمعايير بأكملها ، واستطعنا أن ندرك السلطة التحكمية المباشرة التى حكمت بواسطتها وجود الناس وأفعالهم ، لأمكننا حينئذ فقط أن نتصور الاعتقاد البدائى تصورا كافيا •

ولم يكن اهتداء كولانج الى هذا المعنى التصورى مصادفة ، بل انه كان نتيجة مباشرة لفرديته ، وللنزعة الأساسية التى اتبعها فى التاريخ • وكانت هذه النزعة كما سبق أن رأينا تهتم بالدائم ، ولا تهتم بالعارض• وقد سعى كولانج لمعرفة الماهية الكامنة وراء الوجود • واقتصر على دراسة النظم التى رأى فيها الجوهر الحقيقى للحياة التاريخية • ووفقا لهذه النظرية بدت الطقوس أكثر أهمية من الأسطورة ، باعتبارها العنصر الدائم الحقيقى « المحافظ » فى كل الأديان • فالأسطورة تجىء وتذهب وتتحرك ببطء من مشهد الى آخر ، ويعيد ذكرها كل جيل فى صورة أخرى • فيضيف كل جيل عناصر جديدة الى التراث الموروث من الماضى ، ولكن يبقى وراء كل هذه التغيرات التى تحدث من عصر الى آخر شىء ثابت يتحدى تأثير الزمن ، هذا هو الشىء الذى يجب الاعتراف به باعتباره يحتوى على التقاليد الدينية •

فجميع الأشـياء كالصـلة بين الانسان والآلهة ، والعبادات التى يؤديها الانســان اليهم ، والأسـماء التى يطـلقها عليهم ، والقرابين التى يقربها لهم ، مرتبط بعضها ببعض بقواعد صارمة ، ليس للفرد أى سلطان عليها ، لأن أى خرق لها أو تغيير لن يؤدى الا الى احداث ضرر • وتعتمد كل الفضائل الكامنة فى الصلاة والتضحية والشعائر المقدسة على القيام بتنفيـذ هذه القواعد بطريقة واحـدة لا تتغير • وأى تبديل هين لها ، قد يكون مساويا لابطالها • وحتى الكلمة « دين » كما أكد كولانج فانها لم تكن تعنى عند القدماء نفس المعنى الذى تعنيه عندنا • فلم يكن لدى الدين القديم أية نية لاعلاء شأن الانســان ، وجعله يتأمل المطلق ، حتى تصبح معرفته مستطاعة باتباع أية وسيلة • ويقول كولانج :

« كان هذ الدين نظاما شاملا من العقائد المفصلة،وكان من الضرورى مراعاة الطقوس المعينة ، ولم يكن هنـاك حاجة الى السؤال عن معناها • فليس هناك شىء ما يفكر فيه ، أو بحاجة الى تبرير • والدين الذى يعنى عندنا الآن مجموعة من (الدوجما) وعقيدة عن الله ، وبيانا خياليا للاعتقاد فى الأسرار التى بباطننـا ، والتى تحيط بنـــا ، كان يعنى عند القدماء الطقوس والأفعـال الظـاهرية الدالة على الخضـوع والعبادة • ولم يكن للتفكير النظرى الا نصيب ضئيـل • فكل شىء يعتمد على العادات ، انها عادات ارغامية ، أصفاد تربط الناس بعضهم ببعض *Lagere religo* فقد كان الدين رابطـة طبيعية ، قيدا يقيـد به الناس كالعبيد • خلق الانسان الدين ، غير أنه قد أصبح خاضعا له، وكان القانون القديم لا يقدم أى مبررات ••• ولماذا يلزم نفسه هنا بفعل هذا ؟ انه لم يكن مرغما على تقـديم أى دوافع • فهـو قائم لأن الآلهة قد أمرت به • فالكتب القديمة للقـانون الـ*VOPQl* عند اليونـانيين ، والـ Carmina عند الرومان ، كانت غير قابلة للتغيير ، وتغيير أى حرف مفرد منها ، أو استبدال كلمة بأخرى ، وتعديل ايقاع الكلمات نفسه يعنى القضاء ، على القانون ذاته ، لأنه يهدم الصورة المقدسة التى كشفت عن نفسها للانسان•كان القانون يماثل الصلاة التى كانت محببة للآلهة فقط ، عندما تنطق وفق عبارة مقررة ، وتصـبح على الفور مدنسـة ، اذا حاد أى شخص عنها ، اى بمجرد تغيير كلمة واحدة منها•ولم تكن هناك مدينة لا تمتلك طائفة كبيرة من التراتيل الخاصة بمدح آلهتها • وقد تتغير العادات والأفكار الدينية بمرور الزمن، أما كلمات هذه التراتيل وايقاعها ، فانها تبقى بغير تغير على الدوام ••• وكان الناس ينشدونها فى أعيادهم دون فهم لها » (٤٤) •

وحاول كولانج اسـتخدام هذا المفتاح لولوج أقدس المقدسات فى ايمان القدماء ، فذكر أنه يكفى أن نتمثل جوهر العبادات وقلبها بخيالنا •

وأننا اذا قمنا بذلك ، فلن نضل الطريق أبدا الى هذه المعرفة • وقد ظن كولانج أنه قادر على اثبات أن عبادة الموتى هى الرابطة الباطنية التى تربط جميع تعبيرات الايمان المتنوعة والمختلفة ظاهريا بعضها ببعض • فان جذور كل نظم العبادة المقدسة تمتد الى عبادة الموتى ، وليس هناك رابطة أقوى ، وأشد رسوخا من الرابطة التى تربط الفرد بعائلته وبأبيه وبأسلافه • وقد عرف الفرد فى الأزمنة الأولى ، وشعر بأنه ليس وحدة منعزلة مستقلة ، بل انه حلقة فى السلسلة غير المنقطعة ، التى تربط وجوده بوجود أسلافه ، الذين تلاشوا • ولم تكن هذه الرابطة بأى معنى من المعانى من النوع الروحى المحض • انها رابطة مادية، لأن الأموات كانوا أمواتا فى الظاهر فقط • فقواهم لم تخمد • انها تعمل وتعمل ، وتجعل الأحياء يعرفونها كحاضر دائم ، كوجود مباشر • ان أصحاب الدار من السلف يعيشون فى محيط العائلة ، ويتلقون فى هذا المحيط القرابين المعهودة ، ويشتركون فى جميع الوجبات ، ويحتلون مكان الصدارة الى جانب النار التى توقد من أجلهم ، والتى تبقى متقدة لا تتغير من جيل الى الجيل الذى يليه » •

كان هذا هو الأساس الرئيسى للايمان القديم ، كما بينه كولانج ، وقد أراد باشارته اليه أن يعدل الأفكار الشائعة والقديمة الخاصة « بتعدد الآلهة » ، والمعروفة لدينا تماما ، وأن يعمقها • ويمثل تعدد الآلهة عنصرا واحدا فقط من دين القدماء ، وهو اللجوء الى الطبيعة • ومن المستطاع محاولة فهم معبد الآلهة فى « أولمبيا » والعاصمة الرومانية باتباع هذه الوسيلة ، اذا نظر الى كل اله باعتباره ممثلا لقوة خاصة فى الطبيعة • ولكن علينا ألا نعتبر أبدا هذه الآلهة الأوليمبية بداية للدين ، فان الايمان الذى اختار صورة من صور الطبيعة الخارجية ، وخصها بعبادته ، قد سبقه ايمان آخر ، كان وثيق الصلة بالعقل الانسانى • ومنه يستمد قوته • لقد كان موضوع عبادته هو عبادة أسلاف السلالة • ورمزه هو « المدفأة » والبيت •

ويفسر كولانج رأيه بالقول : « لم تكن النار المشتعلة فى المدفأة فى اعتقاد الانسان البدائى نارا طبيعية • فهو لم يعتبرها مجرد عنصر طبيعى يشتعل ويحترق ، ويحول العناصر ، ويصهر المعادن ، ويستفاد منه فى الصناعة الانسانية • بل كانت نار المدفأة من نوع آخر ••• انها كانت نارا خالصة تشعل بمصاحبة طقوس معينة ••• ويستمر اشتعالها باستخدام أنواع معينة من الخشب • انها كانت نارا نقية عفيفة ، تحرم العملية الجنسية فى حضرتها ••• وبعد ذلك عندما تحولت نار المدفأة الى

صورة (الفستا) العظيمة ، أصبحت ربة النار (فستا) الهة عذراء ، لا تمثل للعالم الخصوبة أو القوة ، بل تمثل نظام الأشياء ... ولم يكن هذا النظام بالنظام الصارم المجرد الرياضى . أو القانون التحكمى المحتم للضرورة ، الذى عرفه الانسان منذ أمد بعيد فى الظواهر الطبيعية ... انه كان نظاما أخلاقيا . فقد اعتقد أنه نوع من الروح العالمية ، التى تسيطر على الحركات المختلفة فى العالم الطبيعى ، تماما كما يسيطر العقل الانسانى على أفعال أعضاء الجسم » (٤٥) .

وبالرغم من أن المشكلات التى بحثت كانت متنوعة ـ وهى مشكلات تمتد الى عالم الحياة السياسية والاجتماعية بأسرها ـ فان كتاب « المدينة القديمة » قد اعتمد على تنمية فكرة واحدة مفردة . وقد أمسك كولانج بخيط هذه الفكرة بقوة بمجرد التقاطه بجهد غير عادى . وآمن بها ايمانا لا يتزعزع . فقد رأى هذا الخيط كخيط أردريان Ardiene (*) الذى يدل وحده على الطريق فى وسط تيه العقائد الدينية القديمة . واشترك خصومه مع المعجبين به ومع أنصاره فى تأكيد اتباع كولانج فكرته الأساسية بعناد ، وقيامه بتنميتها من جانب واحد ، حتى ترتب على ذلك بحث ملامح عديدة تنتمى بالضرورة الى صورة الحضارة القديمة بايجاز شديد ، أو اغفالها اغفالا تاما (٤٦) .

كان الاعتراض الذى قيل عن كتاب مومسن (التاريخ الرومانى) Roemische Geschichte أنه قد جعل الرومانيين عصريين أكثر من اللازم . أما الاعتراض الذى ذكر عن فيستيل دى كولانج ، فهو اعتراض معارض لذلك . فقد قيل عنه انه قام بوصف حياة اليونان والرومان فى أسلوب جد (عتيق) . ويبين الاختلاف بين المؤرخين بقوة ملحوظة ووضوح ، كيف تقرر النظرة التى يبدأ منها المؤرخ ، الاجابة المستمدة من التاريخ . وكيف يستطاع الاهتداء الى صورتين مختلفتين تماما لموضوع واحد ، بمجرد تغير الزاوية التى ينظر منها اليه . فلم يكن الاختلاف بين المؤرخين اختلافا فى المزاج ، أو فى اتجاههما العلمى ، بل كان كامنا وراء

(*) « أرديان » أو « أريان » هى ابنة « مينوس » التى قدمت « لثيسيوس » thesée الخيط الذى يساعده على النجاة من قصر أبيها » اللابرينت ، Labyrinth ، بعد أن قتل « منيوتور » minoture (وهو كائن غريب فيه ملامح الانسان والثور ، ولدته باسيفاييه ملكة اقريطش حين أحبت ثورها) . وفرت أريان بعد ذلك مع ثيسيوس الذى هجرها بعد ذلك فى جزيرة « ناكسوس » . الى صخرة فى وسط البحر . ـ خيط أريان يطلق على ما يغيثنا وينقذنا عند المهالك .

هذه الاختلافات الفردية اختلاف عام خاص بالمبدأ ، حول مشكلة البحث التاريخى وقاعدته • وقد عبر كل منهما تعبيرا واضحا وموجزا عن القاعدة التى اتبعها • فمثـــلا « مومسن » قد شرح فى خطاب الى « هنتـــسن » Henzen ، انه يمكن ذكر الكثير فى نقد الاسلوب الحديث ، الذى كتب به كتابه « التاريخ الرومانى » ولكن أهم ما كان يعنيه فى هذا الكتاب هو انزال القدماء من فوق القاعدة الوهمية التى رفعوا فوقها • وانه بالرغم من احتمال اسرافه فى هذا الشأن ، وذهابه بعيدا ، فان هدفه كان سليما • وفى الوقت الذى قام فيه مومسن بتقريب موضوعه اليه ، والى القارىء ، حتى يمكن رؤيته بوضوح ، وهو ممتلىء حياة ، فان كولانج حاول الابتعاد عنه • وفسر ذلك فى مقدمة كتابه « المدينة القديمة » La cité antique قائـــلا :

« اننى سأحاول أن أوضـــح توضـــيحا كاملا الاختـــلافات الجذرية الضرورية التى تفصـــل بين الشعوب القـــديمة ، وبين المجتمع الحديث • فقد عودتنا الطريقة التى تعلمنـــا بها منذ الطفولة وبعدها ، أن نحيا فى صحبة اليونانيين والرومانيين وأن نقارنهما دواما بأنفسنا ، وان نحكم على تاريخهما بالاضافة الى تاريخنا ، وأن نفسر ثورتنا بمقاييسهما وتدعونا آثارهم التى مازالت عالقة بنا،وما نقلاه الينا الى الاعتقاد،بأنهما يتشابهان معنا ، ويصعب علينا الظن بأنهما كانا شعبين مختلفين عنا • فنحن نرى فيهما على الدوام أنفســـنا • وقد أدى هذا الاعتقـــاد الى عدة أخطـــاء ••• والأخطاء فى هذا المجال لا تخلو من الخطر •• فاذا أردنا أن نعرف الحقيقة عن الشعوب القديمة ، فمن المستحسن أن ندرسها دون أن نفكر فى ذاتنا• وعلينا أن نراها ، وكأنها غريبة تماما عنا ، وأن نعتمد فى هذه الدراسة على عقـــل حر ، وعلى قدر كبير من الموضوعية ••• كالتى نستخدمها على سبيل المثـــال عند دراسة الهنود أو قدماء العرب • بهذه الطريقة سيبدو اليونان والرومان أمامنا فى صورة غير قابلة للتقليد • فليس هناك فى العصور الحديثة شىء يماثلها ، ولن يأتى مرة أخرى فى المستقبل أى شىء يشابههم » •

وقد أراد مومسن فى كتابه « التاريخ الرومانى » ، أن يقدم دراما الحياة السياسية الرومانية • ولم يكن اتجاه الأحداث عنده أقوى الأشياء تأثيرا فى هذه الدراما ، فكان أعظم من ذلك أهمية الأفراد الذين يلعبون دورا فى الأحداث ، ويقعون فى صراع بعضهم مع بعض ، ويكشفون فى هذه المعارك عن أنفسهم ، وعن خصائصهم ، وأقوى جوانب شخصياتهم • ويعتمد السحر الأخاذ لعرضه على البراعة التى أدى بها مهمته•أما كولانج فلم يكن لديه المقدرة ، أو الرغبة لمنافسة مومسن فى هذا السبيل • فقد

منعته فكرته عن التاريخ العلمى من أن يعنى بشخصيات فردية ، وأن يفنى ذاته فى فرديتها • واعتقد أنه ينبغى للتاريخ أن يرسم صورة لحالات معينة ، وأن يصف تطورها • وقد انزلق فى مؤلفات سنواته الأخيرة بصفة خاصة انزلاقا تاما الى ما أسماه كونت «بالاستاتيكا» الاجتماعية،والديناميكا الاجتماعية • وتضاءلت فى مثل هذا العرض الخاص بالأحوال الاجتماعية والنظم قيمة الأفراد • فلم تنبعث من محاولات هؤلاء الأفراد المنعزلة ظواهر الحياة المعقدة ، بل انها انبعثت من قوى من نوع آخر مختلف تماما • وقد أشير الى ان كولانج قد وصف عصورا كاملة لم يشر فيها الا اشارات هينة الى أسماء شخصياتها الشهيرة ، وأنه حتى عند ذكره لها ، فانه لم يجعل لأصحابها الا النزر اليسير من الأهمية فى الأحداث ، لأنها بدت له ، وكأنها تفاصيل لا حاجة لها (٤٧) •

من الواضح ومما لا نزاع فيه ، من وجهة نظر الكتابة التاريخية الخالصة أن هذا نقص ، ولكن يجدر بالذكر أن هذا النقص كان مرتبطا فعلا بفضائل كولانج، فبفضل ابتعاده عن موضوعاته ، بدلا من فحصها عن قرب وانغماسه فى تفاصيلها ، استطاع أن يقدم نوعا من الرؤيا التى تتطلب النظر الى الشخصيات عن بعد ، كما أنه نفذ فى باطن العصور القديمة نفاذا أكثر عمقا ، من الذى حققه من سبقوه • ولم يستخدم فى هذا الشأن أى مناهج خلاف تلك التى كانت تحت امرة المؤرخ فى هذا الوقت • أما ايمانه بالنصوص التاريخية والوثائق ، واعتماده عليها ، فيمكن أن يفهم من خلال سياق كتاباته • وبفضل المادة التاريخية « التى توفرت لديه ، استطاع أن يكتشف وأن يعرض عدة أمور ، لم يكن لها أية وثائق تدل عليها ، لأنها كانت قد ضاعت فى غياهب « العصر البدائى » ، وكانت الصفة الغالبة لكتابه « المدينة القديمة » Cité antique وربما كانت السمة الوحيدة له ، هى اعتماد هذا الكتاب على أدلة تاريخية صرفة فى اقتحام مشكلة ليس من المستطاع طرقها عن طريق التاريخ وحده • لأن هذه المشكلة كانت خاصة بنطاق ما قبل التاريخ ولا عجب اذا لم يتسن له الاهتداء الى غايته حتى من المحاولة الأولى ، أو أنه كان من السهل على النقاد لا الاشارة فقط الى أخطاء فى التفاصيل ، بل أن يثيروا شكوكا عامة وجدية حول التفسير والعرض (٤٨) • ولكن هذا لا يقلل من قيمة الكتاب ككل ، لأن قيمته تكمن فى معالجة المشكلة ، أكثر مما تكمن فى حلها • وظل هذا هذا النقد غائبا عن كولانج فى جملة نواح ، لأنه قد تحاشى جعل رأيه صالحا للتطبيق على التاريخ العالمى • ويندر الآن قيام أى باحث بمناقشة مسألة « عبادة الموتى » عند اليونانيين والرومانيين ، دون أن يشعر بأنه مرغم على مقارنتها بالأديان العظمى للحضارة ، وبالمادة الأنثروبولوجية

والاثنوجرافية . وكم كان عرض كولانج يجنى من وراء اشارته الى الصين، والى مصادر عبادة الأسلاف عند الصينيين!غير أنه لم يكتف بعدم محاولة كل هذا ، بل انه تعمد استبعاد هذه المحاولات ، لأنها كانت تتعارض مع مثله الخاصــة بالتشدد العلمى ، التى تحتم ترك النص وحده ليتكلم مع عدم السماح بأى رأى يبديه المؤرخ . وقد أكد كولانج ذلك بالقــول : « ان التاريخ ينبغى ألا يصــنع بواسطة المنطق ، بل بواسطة الوثائق نفسها » وقد حرم على نفسه تقديم أية وثيقة لم يقرأها فى أصلها ، ولم يتسن له فحصها بعناية فائقة . وكان يذهب فى هذا التفسير بعيدا الى حد تحليل الكلمات المفردة.وقد حالت هذه الطريقة دون استخدامه للمناهج المقارنة، التى أدرك فيها خطر المعرفة غير الجادة (معرفة الهواة)،وأكد أن المقارنات ينبغى ألا تبدأ الا بعد الانتهاء تمــاما من الفحص الدقيق للتفاصــيل المنعزلة . وفى هذا يقول :

« أتوق الى الحصول على جيل أول من الباحثين الذين يهبون أنفسهم للأبحاث الفردية ، على أن يتركوا للجيل التالى مهمة البحث عن القانون العام ، الذى ربما قد يستمد من أبحاث الجيل الأول » (٤٩) . وقد يشك فى هل كان كولانج ــ لو كان حيا الآن ــ مع مراعاة طابعه العقلى ومنهجه فى العمل ، يظن أن الوقت قد حان فى الوقت الحاضر للقيام بمثل هذه التركيبة . وأما من ناحية المنهج ، فيجب أن يوضع كولانج بين المؤسسين الأولين « لعلم الاجتماع الدينى » الذى استطاع أن يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا فى مؤلفات « ماكس فيبر » .

ومن يرد اقناع نفسه بفضل كولانج فى هذا المضمار ، ويود ادراك المكانة التى تمثلها مؤلفــاته بين المؤلفــات الجديدة التى تمتاز بالأصالة والخصوبــة ، فيجب ألا يكتفى بما ذكره كولانج خاصا بنظرية المنــهج التاريخى ، لأن ما قام به فى هذا السبيل ، لا يعتبر بأى معنى من المعانى ، هو كل ما أنجــز . فان ما قام بانجازه يمتــد الى أبعد مما قد تدل عليه نظريتــه المنطقية للمعرفــة التــاريخية . فهو ينتمى الى أولئــك الكتاب التاريخيين ، الذين كرسوا مجهوداتهم تكريسا قويــا ودائما لمشــكلات المنهج . وقد أشاد كولانج بكتاباتهم على الدوام فى مؤلفاته . وكان قدوته الكبرى فى هذه الناحية « ديكارت » . وقد قال فى مناسبة ، انه لم يفعل فى الواقع شيئا أكثر من تطبيق الشك المنهجى الذى تعلمه من ديكارت على التاريخ . ولكن بالاضافة الى ذلك فانه كان خاضعا لتأثير آخر . انه تأثير « بيــكون » الذى أثنى على منطقه الاستقرائى ثناء حماســيا (٥٠) . والحقيقة ، أنه من الواضح أن « حكم » بيكون قد تركت أثرا باقيا عليه .

واننى لا أكاد أعرف مؤرخا حديثا آخر يمكن أن يكتشف عنده تأثير فكرة بيكون الخاصة «بالأمثلة » Instances (*) وكان كولانج متأكدا أنه اذا تمكن من الحصول على جميع « الأمثلة » وتسنى له مقارنتها بعضها ببعض بعناية ، فان الحقيقة سوف تنبعث تلقائيا بطريقة أو أخرى . والمؤرخ يرتبط بنصوصه ،كما يرتبط الطبيعى بمشاهداته . فهو فى غير حاجه الى إضافة أى شيء اليها ، أو تغييرها ، بل عليه فقط أن يستنتج خلاصة معناها . ويكمن السر الكامل للمنهج التاريخى ، فى جمع كافة النصوص المتيسرة المتصلة بمسألة معينة،مع عدم اغفال أى شيء ، الى جانب دراستها دراسة مستوفاة . وفى حالة تعذر الحصول على نصوص ، لا يسمح بأى افتراضات من أى نوع أو اقامة أى فروض لا تعتمد على أساس . أو كما يقول كولانج : « لا يمكن الوثوق بالنصوص على الدوام . ولكن التاريخ لايمكن أن يكتب الا بالاعتماد عليها .ومن الواجب ألا تحل الآراء الشخصية محل هذه النصوص . وأفضل المؤرخين هو من تمسك بالنص ولا يكتب ولا يفكر الا فيما يتفق مع النصوص (٥١) . ويندر قيام أحد بتأكيد المطلب الخاص « الاخلاص للوثائق » تأكيدا قويا مماثلا لتأكيد كولانج . من هذا الكلام تبدو العبارة القائلة : « ان ما لا يوجد فى الوثائق العامة . لا يوجد فى العالم » (Quod non in actis, non est in mundo)

وكأنها قد أصبحت هى أعلى مبدأ للمعرفة التاريخية .

ولكن تتعرض بالطبع هذه الصورة للتجريبية البيكونية ، كما يتعرض هذا الاعتقاد الخاص بأن الوقائع معطاة مباشرة فى النصوص الى تحديدات محددة ، بمجرد تطبيقها . فما الذى يؤكد لنا تكامل المادة التاريخية ذاتها ، ومدى الاعتماد عليها ؟ . ان نظرية كولانج لا تذكر لنا اجابة قاطعة على هذا السؤال . ومن المؤكد أنه قد تجنبه بغير اكتراث ملحوظ . ولذا فقد اتهمه منافسوه بالتالى بأنه بقدر تصديقه المطلق للنصوص القديمة ، كان نقده للآراء الحديثة . ولكن ندر تأثره فى عمله بمثل هذه الانتقادات الهينة . فقد قام بتجميع أدلة من عصور مختلفة اختلافا بينا ، ومن أصول بعيدة الاختلاف ، وفى الغالب كانت هذه الأدلة ذات قيمة مشكوك فيها تماما. وقد عنى بكل مصدر من مصادر المعلومات، وقدرها كلها تقديرا متساويا . وقد قيل ان ثالث المراجع التى أعانته فى كتابة كتابه « المدينة القديمة » Gité antique كان هو الحكايات الخرافية المتأخرة (٥٢) .

(*) هى الأمثلة التى جمعها بيكون اعتمادا على طريقته فى المضاهاة والمقابلة بين العوارض الثابتة والنافية .

هذا وبالرغم من أنه من الواضح ان مثل هذا الانتقادات ، وخاصة ما كان محقا فيها ، سوف يؤثر تأثيرا ضارا على القيمة التاريخية الخالصة لمؤلفه ، فانها لن تؤثر على الاهمية الخاصة لما قدمه عند عرضه للمشكلة ، كما أنها لن تؤثر فى أصالته ، وبغض النظر عن عدم كفاية الدليل الذى قدمه كولانج ، فانه من الواجب ألا تكون قيمة ما حققه موضع نزاع . فقد تأخرت الفيلولوجية الكلاسيكية تأخرا نسبيا فى استجابتها الى ما قام بالتنبيه اليه ، ولكن اليوم قد أصبح معروفا للجميع ، أننا اذا اعتمدنا على الدين الهوميرى وحده لمعرفة الدين اليونانى ، فاننا لن نهتدى الا الى صورة مزيفة عنه . وقد أشار « ارفين روده » « Erwin Rhode » بصفه خاصة الى مؤلف كولانج عند بحثه فى العبادة اليونانية للروح ، والاعتقاد فى الخلود . وفرق « ردوه » فى هذا الكتاب كذلك تفرقة قاطعة بين الدين الهوميرى ودين الأزمنة البدائية ، وأضاف : انه مما لا شك فيه : « أنه لا يقلل من تقدير الأفكار الخصبة فى الكتاب الاعتراف بأن تصورها الأساسى ، فيما يختص بالعالم اليونانى ، لم يرتفع عن مكانة الحدس ، الذى قد يكون صحيحا وحقيقيا ، ولكن يتعذر على الدوام اثباته . وبفرض وجود عصر اقتصر فيه الدين اليونانى على عبادة السلف ، فانه سيتعذر لحدسنا أن يصل الى هذه العصور الأزلية الغامضة ، التى سبقت كل الأديان السماوية بفترة طويلة » (٥٣) .

ومن وجهة نظر مشكلاتنا، يجب أن نصدر حكما آخر أكثر ايجابية . لان المسألة الأولى التى تعنينا ليست هى ما حققه هذا المؤلف من نفاذ عقلى فى التاريخ ، بل ما يعنينا هو قيمة هذا المؤلف ، وتأثيره على تقدم مثل المعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر . وفى هذا الشأن فانه كان ، رسيظل ، ليس فقط عملا هاما ، بل أثرا من الآثار الهامة . ومن المستطاع مقارنة ما أنجزه كولانج فى كتابه « المدينة القديمة » بعمل أحد عمال المناجم ، الذين يقومون بالحفر واستخراج الذهب ، ولا يستطيعون فى البداية تقدير ما حصلوا عليه ، أو أن يتنبئوا بقيمته . فالتاريخ وحده لم يكن هو الذى استطاع ادراك قيمة آراء كولانج . ففى الواقع أن علم « الدين المقارن » بصفة خاصة هو الذى أدرك قيمته . وفى هذا المجال قد استطاعت الآراء التى بذرها كولانج فى شبابه بسخاء أن تثمر ثمرا وافرا .

وليس من شك فى أنه مما يدعو الى السخرية المحزنة أن يجىء تأثير أفكاره فيما بعد معارضا لنية المؤلف نفسه : فكولانج كان تجريبيا ووضعيا مقتنعا بمذهبه « لا يبغى الايحاء بأية أفكار ، أو وضع أى فروض، فقد أصر على وجوب اهتمام المؤرخ بالوقائع،ولا شىء غير الوقائع،وألا يسير

الا على هدى الدراسة الوثيقة للوثائق ، مع الانتباه الى التفاصيل ، وقد حذر مرة بعد أخرى من « التعميمات المبهمة » والتركيبات السابقة لأوانها وقال : ان التاريخ ليس علما عقليا ، بل هو علم وقائع ، انه علم مشاهدة يمكن أن يقارن بالكيمياء (٥٤) ٠

ولكن هنا قد خاب ظن كولانج ، فقد كشف النقاب فى أكثر مؤلفاته أهمية « تاريخ النظم السياسية فى فرنسا القديمة « Histoire des instit-utions politiques de l'ancienne » عن عدد وفير من الوقائع التى لم يسبق معرفتها ، ولكن لا يمكن القول بأن أية نتيجة من النتائج التى اهتدى اليها ، قد استطاعت أن تبقى دون تعرض للطعن ، أو أنها لقيت اعترافا من الجميع ٠ وكانت صلته بالمؤرخين الذين عاصروه صلة حرب لا هوادة فيها ، وحمى وطيس المشاحنات حتى انها كادت من جراء عنفها أن تقضى على عمله العلمى ، وجهوده الحقة فى البحث (٥٥) ٠ ومن جهة أخرى فان خصوبة أفكاره قد ثبتت صحتها الى حد كبير فى طائفة من المشكلات التى كانت من نوع مختلف تماما ، وقد أيدت الأبحاث التى قام بها المؤرخون بعد ذلك لتوسيع مجال أبحاثهم ، ما استطاع كولانج أن يستنتجه افتراضا فقط عن اليونانيين والرومانيين ٠ وربما يكون قد غالى فى تقديراته لقيمة هذه الافتراضات بالنسبة للأديان القديمة ٠ أكثر من ذلك ، أنه قد تمكن من استبصار مسائل أساسية فى المنهج ، نستطيع نحن الآن أن نراها لأول مرة بوضوح تام٠ فمثلا الفكرة القائلة بأن دراسة « الطقوس » توصلنا الى الأعماق القديمة للمعتقد الدينى ، والقول بأنه يمكن الاعتماد على العبادات والعادات أكثر من اعتمادنا على ما هو معطى فى الأفكار الدينية وفى الأساطير ٠ كل هذه المسائل قد غدت مبدأ يمكن برهنته تماما بالرجوع الى تاريخ الأديان الشرقية٠ وقد اعتمد « روبرتسن سميث Robertson Smith فى تصوير دين الساميين اعتمادا كاملا على هذا المبدأ (٥٦) ٠ كما أن الأبحاث الخاصة بأديان الشعوب البدائية ، قد أدت الى نفس النتيجة٠ فالرأى القائل أن الطقوس تسبق (الدوجما) ، وأنه يمكن فهم (الدوجما) بعد فهم الطقوس ، قد أصبح معترفا به عند كثير من الباحثين كحقيقة رئيسية فى « الأثنولوجى »، وعلم « الأنثربولوجى الاجتماعى » ٠

ولكن الاتفاق مع نتائج البحث الحديثة قد ذهب أبعد من ذلك ، فقد ظهر كذلك فى مجالات قد يشك أن يكون لمؤلف كولانج أى أثر مباشر فيها٠ فقد قدم لنا أخيرا « أوزينر » Usener الفكرة الخاصة بأنه اذا أراد تاريخ الدين أن يكتشف المصادر الحقيقية للحقيقة ، فانه لا يستطيع الاكتفاء بالصورة الخاصة (بالآلهة) ، كما تظهر فى (معبد الآلهة) الخاص بأديان تعدد الآلهة المختلفة (٥٧) ولكننا عندما ندرس La Cité antique

فاننا نكتشف لدهشتنا أن (كولانج) قد دافع قبل (أوزينر) بجيل كامل عن نفس النظرية الرئيسية ، وأن رأيه يعتبر فى الواقع احدى البذور الأولى التى قام عليها البحث بأسره · كما أن أول أبحاث كولانج (رسالته للدكتوراه) (٥٨) قد عنى كذلك بمشكلة الأهمية الدينية (لنار المدفأة) · ومن هذه الفكرة بدأ مؤلفه (المدينة القديمة) لبيان أن عبادة نار المدفأة كانت قائمة قبل أن تتطور منها عبادة الآلهة المشخصة ذات الخصائص المحددة الفردية ·

ويقول كولانج : (عندما أصبحت شعوب اليونان وايطاليا قادرة على تخيل آلهتها أشخاصا ، وأعطت لكل منها اسما···وصورة شخصية·· عندئذ أصبحت العبادة القديمة لنار المدفأة خاضعة للقانون المطرد ، الذى فرضه الفكر الانسانى فى هذا العصر على كل اعتقاد دينى · فقد أصبح (مذبح النار) مشخصا وأطلق عليه اسم (فستا) Vesta ووفقا لما هو مألوف ومتبع فان الاسم الكلى Nom common قد حل مكانه اسم علم nom propre ولم تتلاش قط آثار (٥٩) الاعتقاد البدائى القائل ان الشىء المقدس هو نار المدفأة » ·

وقد شرح (أوزينر) بنفس الطريقة تماما ، كيف أصبحت الأسماء القديمة الدينية الكلية ، أسماء أعلام ، وكيف صاحبت هذه الطريقة الفيلولوجية التطور الدينى الحتمى ، وساعدت على تقدمه الى أعلى درجة مستطاعة (٦٠) · وقد يكون هناك ميل الى افتراض أن مسألة الاتفاق بين الاثنين ، كانت مجرد صدفة ، وأن هذا المثل مثل فردى ، لا يصح الاهتمام به · ولكن الأمر ليس كذلك بالمرة · فاننا نصادف اتفاقا حقيقيا فى المبدأ · فان كولانج مثل أوزينر ، بل وقبله قد وضع المبدأ الرئيسى الخاص بأنه لا توجد وسيلة يعتمد عليها فى تحليل الأفكار البدائية الدينية أفضل من التحليل اللغوى · وقد حاول فى هذا الشأن أن يوضح الصلة بين patricii (و) patres ومعانى كلمات Cognatio agnatio ومشكلات أخرى من نفس النوع (٦١) · وقد احتفظ فى مؤلفاته الأخيرة بهذا المنهج ، بل وحاول التوسع فى النواحى الرئيسية فيه · وقد حدد له التحليل الوسيلة الخاصة بفهم الصلات الاجتماعية وعاداتها · وحصل بفضله على تفسيرات تدعو الى الدهشة · وقد أجمع الخبراء على القول بأن الأبحاث التى قام بها كولانج باتباع هذه الوسيلة هى نماذج لفن التفسير الفلسفى والتاريخى (٦٢) · يتضح من هذا أن ما أنجزه كولانج فعلا فى البحث كان أشد خصوبة ، وأكثر تنوعا ، وأعظم مرونة مما نتوقع من المعنى الضيق والجامد ، الذى تصوره عن المعرفة التاريخية فهذا المعنى لا يجعل المؤرخ مقيدا فحسب ، بل انه يعنى أن

عليه أن يخضع نفسه تماما لسيطرتها • فقد كان المعيار الذى اتبعه هو عدم السماح لكاتب التاريخ بأن يسمع ، اذ عليه أن يدع النصوص وحدها تتكلم • غير أن هذه النصوص فى ذاتها لا تقول شيئا الى أن ترغمها جهود المؤرخ على الكلام • فهى ليست فقط غير تامة ، بل هى فى أغلب الأحيان غامضة ومتناقضة • ويحتاج من أجل هذا الايضاح ، ولازالة التناقض الى فن خاص بالتفسير • انه فن التفسير التاريخى « hermeneutics » الذى يزداد صعوبة بازدياد انعزاله عن موضوع البحث • ويحتاج هذا الفن الى مساعدات جديدة ، بمجرد اقترابنا من الحد الفاصل بين التاريخ وما قبل التاريخ • ومن أجل الخدمات التى قدمها كولانج اسهامه فى تقدم هذا الفن التفسيرى • ويمكن تشبيه ما أنجزه فى « المدينة القديمة » بما يقوم به عالم الحفريات ، عندما يلجأ الى الصفات الجيولوجية القديمة التى تلهمه عند قيامه بالبحث فيها بآراء تساعده على استبصار عالم الكائنات الحية •

لم يسمح بالطبع كولانج لمنهجه الخاص بالانطلاق فى أكثر مؤلفاته أهمية ، مثلما سمح له فى مؤلفات شبابه • فقد كان خاضعا للهدف الأول الخاص باثبات نظرياته الخاصة به • وقد عاق هذا العبء حريته للعمل ، وكان سببا فى تورطه فى طائفة من الأبحاث التفصيلية، وفى هذا الشأن، تبين كتاباته المتأخرة تغيرا واضحا فى الأسلوب • ولقد قيل بحق ان هناك أزمة عنيفة عميقة ، قد استطاعت أن تقسم حياته فى العمل الى قسمين متمايزين واضحين (٦٣) • ولكن الوحدة الباطنية لعمله ، لم تتعرض للخطر ، أو تتحطم من جراء هذا النوع من الانقسام فى العمل ، الذى كان عليه أن يصمم على قبوله • فقد اعتمدت هذه الوحدة على تصور قام باتباعه باصرار من البداية الى النهاية • يقول « جويرو Guiraud » ان لدى فيستيل دى كولانج « ثروة من الأفكار الخاصة بتقدم الانسانية • وأن هذه الأفكار متماسكة بعضها ببعض • وقد فضل كولانج الاحتفاظ بهذه الأفكار لنفسه فى العادة • ولكن بين آن وآخر ، كان يحدث أن تتسرب بعض هذه الأفكار بين سطور مؤلفاته • فهو مثلا بعد أن يقرر الاقتصار على مشاهدة الجزئيات ، قد ينطلق فجأة من الدائرة الضيقة التى سجن نفسه بها ، الى تأملات بعيدة فى المستقبل والماضى• يوجه بواسطتها نظر القارىء الى آفاق أوسع ، ولم يقاوم هذا الميل الذهنى • فبالرغم مما قاله عن عدم اعتماد التاريخ على أى أبحاث عميقة ، بل على تدعيم وقائع ، وتحليلها ، والربط بينها وبين وقائع أخرى ، وتقرير الصلة بينها ، فان طريقة عرضه التاريخى قد تمخضت عن فلسفة معينة ، قد تكون معارضة لرغبات المؤرخ » (٦٤) •

وقال كولانج مرة عن نفسه انه يفضل ترك ذاته على سجيتها ، على اضطراره الى اخفاء نفسه فى الأعماق ، لأن هذا الاخفاء يجعله يزداد ضيقا

وتبرما • وقد نجح ، والفضل لمنهجه الذى جعله يندفع الى الأعماق البعيدة، التى يندر للأبحاث التاريخية التى سبقته طرقها •

اذا توقفنا عند هذه النقطة ، لكى نبحث مرة أخرى بحثا شاملا تطور المثل الأعلى للمعرفة التاريخية خلال القرن التاسع عشر ، فان النتيجة الرئيسية لبحثنا ، هى كما أرى ، أننا نسىء الى النزعة التاريخية ، اذا ركزنا الاهتمام على ناحيتها السلبية والهدامة ، واعتبرناها مجرد تمهيد لمذهب الشك ، والمذهب النسبى • فقد ترتب عليها من النواحى الفلسفية مهمة أخرى أكثر عمقا • فلا يخفى أنه بعد أن تم اكتشاف قوة التفكير التاريخى ، وذاع فى شتى المجالات ، قد أصبح من المتعذر للميتافيزيقا فى صورتها الدوجماتيقية القديمة ، أن تنبعث مرة ثانية • وكان من الضرورى أن ترفض أية صورة لتفسير العالم ، تحاول أن تعرف الوجود والصيرورة فى قضايا قليلة عامة • وقد انصب فى العقل الانسانى من كافة النواحى ، وفرة من المواد ، لم يكن مستطاعا السيطرة عليها باتباع هذه الوسيلة • وبدا أنه لا مفر ، ولا خلاص ، لمواجهة هذا الموقف ، الا باللجوء الى الوقائع المنعزلة ، والى اتباع التخصص •• وذهب فصل المعرفة فى هذا السبيل بعيدا ، حتى بدا أن كل مجموعة من الوقائع ، تكون « علما » مفردا ، وأن جميع هذه العلوم ترتبط بعضها ببعض فى نفس الوقت ، بأوهى الروابط • فى هذه اللحظة التى زاد فيها خطر تفتيت المعرفة ، أظهرت النزعة التاريخية قدرتها على التعزيز ، والتدعيم ، والتوكيد • فليس من شك فى أن هذه النزعة التاريخية قد سعت نحو الوحدة فى مجال آخر غير الميتافيزيقا ، وحاولت المحافظة على هذه الوحدة باتباع وسائل أخرى ، فالكلمات « تعدد » « وتنوع » و « تغير » و «تطور» لم تعد تبدو كأشياء معارضة للوجود ، بل أصبحت تبدو وثيقة الارتباط بها • ولم تعد النزعة التاريخية ، ترى الوجود فى الغيبيات ، أو الفكرة المطلقة بل انها أرادت أن تتشبث بهذا الوجود فقط فى العقل الانسانى ، وفى الانسانية جمعاء • كانت هذه هى المسألة الكبرى ، التى لم تساهم فلسفة التاريخ وحدها فى انجازها ، بل شارك فيها كذلك علم التاريخ مشاركة واضحة• وقد اتجه العلم التاريخى نفسه بالطبع فى عدة اتجاهات مختلفة • وهى وان كانت مختلفة ظاهريا ، الا أنها كلها كانت تسعى وراء نفس الغاية • ونحن اذا قمنا بفحص هذه المحاولات المختلفة وتأملناها بأجمعها مليا ، فانه سيتضح لنا ، انه بالرغم من أنها لم تستطع أن تقدم حلا موحدا وعاما للمشكلة ، فانها كلها تقوم بمهمة مشتركة ، ستسفر عن ازدياد فهم العناصر الجزئية ، ووضوحها كما أن كل عنصر سيعرف ، ويكتشف اكتشافا كاملا فى طبيعته الحقيقية •

الهوامش

الفصل الأول

بزوغ النزعة التاريخية : هردر

(١) حاولت فى أحد مؤلفاتى المبكرة أن أثبت مجرى البحث التاريخى تفصيليا ، واننى الآن أشعر بالرضا لأن أحد المؤرخين البارزين قد قام بتدعيم هذا التفسير الأصلى الذى قدمته من قبل كما قام بتنميته • فقد نقل فردريك ماينكه Friedrich Meinecke بداية الفكر التاريخى الى القرن الثامن عشر ، وخصص الجزء الأول لمؤلفه بأسره لوصف هذا العصر ، انظر كتاب « ارنست كاسيرر » E. Cassirer « غزو العالم التاريخى » "Die Eroberung der Geschichtlichenwelt" وكتاب كاسيرر الآخر « فلسفة الاستنارة » Die Philosophie der Aufklârung وكتاب ماينكه Die Entstehung des Historismus « بزوغ النزعة التاريخية » •

(٢) انظر كتاب « فيتر » E. Fueter « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة » • Geschichte der neuren Historiographie.

(٣) انظر كتاب « ارنست كاسيرر » E. Cassirer « جوتيه والتاريخ العالمى Goethe und die geschichtliche Welt.

(٤) انظر كتاب موريس M. Morris « جوتيه الشاب » Der junge Goethe

(٥) انظر كتاب فيلهلم دلتاى W. Dilthey فهم الانسان وتحليله فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر « Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrunder الجزء الثانى ، ص ٢٤ •

(٦) انظر « هردر » Herder فى "Reise journal von 1769" من المؤلفات الكاملة التى نشرها « سوفان » B. Suphan الجزء الرابع ص : ٣٦٨ •

(٧) انظر « هردر » Herder من فلسفة التاريخ الى الحضارة الانسانية نشر سنة ١٧٧٤ « فى مؤلفاته الكاملة » (الجزء الخامس ، ص ٥٢٧) •
Auche eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit

(٨) نفس المصدر ، ص ٥١٣ •

(٩) نفس المصدر ، ص ٥٠٩ •

(١٠) نفس المصدر ، ص ٥١١ •

(١١) نفس المصدر ، ص ٥٢٣ ـ انظر كتاب « ماينكه "F. Meinecke" « بزوغ النزعة التاريخية » Die Entstehung des Historismus لمعرفة موقف هردر من القرون الوسطى •

(١٢) انظر كتاب كروف H. A. Korff « الفكر فى عصر جوتيه » Geist der Goethezeit

(١٣) الأشعار الألمانية هى :

Oh Rousseau ! den die Welt im Vorurteil verkannt,
Das wahre grosseMass des Menschen in der Hand.
Wâgst Du was edel. sei wenns gleich das Volk verdammet.
Du Wâgst das Kronnengold und was auf Kleiren flammet.
Du wâgst. es wird Staub ! Seht das sind Eure Gôtter !
Ein Mentor unserer Zeit wirst Du der Ehre Retter.

(١٤) انظـر كتـاب هـردر "Herder" ، الانسان » "Der Mensch"
الجزء الخامس من « مؤلفاته الكاملة » ٠
(١٥) انظر كتاب Korff « المصدر السابق » الجزء الأول ، ص ٨٨ ٠
(١٦) انظر جوندولف F. Gundolf فى كتاب « التاريخ والفلسفة » :
مقالات مقدمة الى ارنست كاسيرر "Philosophy and History" Essays presented
to E. Cassirer ص ٢٨١ وفى هذا الكتاب ذكر « جوندولف » أنه من الصعب أن نتخيل
رانكه بغير هردر كما أنه يتعذر كذلك تخيله بغير « نيبور » "Niebuhr" .
(١٧) انظر « ماينكه » Meinecke « بزوغ النزعة التاريخية » "Die Entstehung
des Historismus ومقال ماينكه فى مجلة الصحافة der Preuss وكتـاب
« بايجاب » Beigabe ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke الجزء الثانى ،
ص ٦٣٢ ٠

الفصـل الثـانى
الرومانتيكية وبدء العلم النقدى للتاريخ :
نظرية الأفكار التاريخية :

(١) انظر « فون بيلوف G. Von Below ، وماينكه » فى كتابه : « الكتابة
التاريخية الالمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا » ٠
(٢) انظر « فيتر » E. Fueter فى كتاب « تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة »
Geschichte der neuren Historiographie ص ٤١٨ ٠
(٣) انظر كتاب « شلجل » Schlegel « اشـارة الى أغـان ألمانيـة قديمـة
للاخوين جريم » ٠
Anzeige der altdeutschen Wâlder der Brueder Grimm.
فى مؤلفاته الكاملة الجزء ١٢ ص ٣٨٣ ٠
(٤) انظر كتاب « جوش » G. P. Gooch التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع
عشر ـ History and Historians in the Nineteenth Century. ص ٥٧ ٠
(٥) انظر كتاب « نيبور » B. G. Niebuhr
التاريخ الرومانى Roemische Geschichte الجزء الأول ، ص ١٧٩ ٠
وكذلك كتاب « فيتر » Fueter نفس المصدر ص ٤٦٧ ٠
(٦) انظر « جوش » "Gooch" نفس المصدر ص ١٩ ٠
(٧) انظر خطابات سنة ١٧٩٤ ٠ Briefe aus dem Jahre 1794.
وانظر « روتهاكر » Rothacker
فى كتاب « مدخل الى المعرفة الانسانية Einleitung in die Geisteswissenschaften
(٨) انظر « جوش » "Gooch" نفس المصدر ، ص ١٩ ٠
(٩) انظر « نيبور » "Niebuhr" نفس المصدر ، ص ٢٠٨ ـ وانظر فيتر
Fueter نفس المصدر ، ص ٤٧٠ ٠
(١٠) « جوش » "Gooch" نفس المصدر صفحتى ١٩ ، ٧٨ ٠
(١١) انظر كتاب « لامبرخت "K. Lamprecht" « مقدمة فى التفكير التاريخى »
"Einführung in das historische Denken ص ٤١ ٠

(١٢) انظر « فيتر Fueter » المصدر السابق (الجزء الأول) ص ٥٤٣ ·
(١٣) انظر « جويته "J. W. von Goethe » « حكم وتأملات "Maximen und Reflexionen" رقم ٣٨٢ ص ٧٣ فى مؤلفاته الكاملة الجزء الواحد والعشرين ·
(١٤) المصدر السابق رقم ٣٢٨ ، ص ٦ ·
(١٥) انظر « كروتشه B. Croce » « نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها » الترجمة الانجليزية « لدوجلاس انسلى "Douglas Ainslie "Theory & History of Historiography" ، ص ٣٠٠ ·
(١٦) انظر « رانكة "L. Ranke السـلطات الكـبرى Die grossen Machte مؤلفاته الكاملة الجزء العاشر ص ٤٣٢ ·
(١٧) نفس المصدر ، ص ٤٨٢ ·
(١٨) « بيلوف "Below » « الكتابة التاريخية الألمانية من حرب التحرير الى يومنا هذا Die deu Tsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu Unsern Tagn".
(١٩) رانكه L. Ranke نفس المصدر ، ص ٤٢٦ ·
(٢٠) انظر « جوش "Gooch » المصدر السابق ·
(٢١) قد أكد هذه المسألة كل من « فيتر Fueter » ، (المصـدر السـابق ، ص ٥٣٦) « بيلوف "Below (المصدر السابق . ص ٥٠) بالرغم من اختلاف تفسيرهما ·
(٢٢) انظر كتاب « ديتر "Diether » « ليوبولد رانكه سياسيا Leopold von Ranke als politiker» ، ص ٥٧٢ ــ وكذلك كتاب « روتهاكر » السـابق الذكر ص ١٦١ ·
(٢٣) « رانكه "L. Ranke خطاب الى « هينريش ريتر "Heinrich Ritter فى يوم الجمعة ٦ أغسطس سنة ١٨٣٠ ·
(٢٤) « كروتشه "Croce » المصدر السابق ، ص ٢٩٢ ·
(٢٥) انظر « ريتر "Ritter » تطور المعرفة التاريخية الى معرفة توجيهية تأملية « Die Entwickiung der Geschichtswissenschaft an denfuhrenden Werken betrachtet " ، ص ٣٧٦ ·
(٢٦) انظر « فيتر "Fueter » المصدر السابق ، ص ٤٧٧ من أجل مسألة رانكه مؤرخا سيكولوجيا ·
(٢٧) انظر « دوفى "Dove فى كتاب « مؤلفات القوة Ausgewahlte "Schriftchen ص ١١٢ ·
(٢٨) انظر المرجع السابق ، ص ٢٢٩ ·
(٢٩) انظر كتاب « فستر "Fester أفكار همبولت ورانكه Humboldts und Rankes Ideenlehre" من أجـل أى تفاصـيل أخـرى ، ص ٢٣٥ ــ وقد عبر رانكه عن معارضته لهيجل بوضوح فى كتابه : « حول التاريخ الحديث Uber die neuren Geschichte" ، وانظر الى كتاب « هايم "R. Haym سيرة حياة فلهلم فون همبولت وخصائصه Wilhelm von Humboldt Lebensbild und charakterisrik »
(٣٠) انظر همبولت "Humboldt حول « مهمة الكتاب التاريخيين Uber die Aufgabe des Geschichtsschreibers" فى مؤلفاته الكاملة ــ الجزء الرابع ص ٣٥ ·
(٣١) انظر « همبولت "Humboldt » تدهور الدولة الحرة اليونانية وسقوطها

"Geschichte der Verfalls und Untergang der greichischen Freistaaten
ص ١١٣ ·

(٣٢) انظر « همبولت "Humboldt » حول مهمة الكتاب التاريخيين الجزء الرابع ، ص ٣٧ ·

(٣٣) انظر كتاب « فيتر "Fueter نفس المصدر ، ص ٤٢٥ لمعرفة الصلة بين الرومانتيكية ونظرية الأفكار التاريخية ·

(٣٤) انظر « شبرانجر "E. Spranger » فيلهلم فون همبولت والأفكار الانسانية Wilhelm von Humboldt und die Humanitatsidee ص ١٩٣ ·

(٣٥) « رانكه "L. Ranke فى كتاب « مقالات سياسية Polotisches Gesprach · وانظر الى كتاب « ماينكه meinecke بزوغ النزعة التاريخية من أجل تصور « الروحى الحق » ·

(٣٦) « همبولت "Humboldt فى كتاب « مشروع العلم الأنتروبولوجى المقارن : Plan einer vergleichenden Anthropologie فى مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ص ٣٩٦ ·

(٣٧) انظر « همبولت » فى مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ، ص ٤٨ ·

(٣٨) « رانكة "L. Ranke ـ انظر كتاب « التاريخ الالمانى فى عهد الاصلاح Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation الجزء الأول ، ص ٨١ ·

(٣٩) « همبولت Humboldt فى كتاب تأملات حول تاريخ العالم Betrachtungen "ueber die Weltgeschichte ص ٣٥٧ ·

(٤٠) رانكة Ranke . فى كتاب ازدياد قوة البروتستانتية الألمانية Be fesrigung des deutschen Protestantismus ص ٦٧ ·

(٤١) انظر بصفة خاصة الى النقد الذى وجهه « لامبرخت » الى نظرية رانكه للأفكار فى كتاب « أيديولوجية رانكه والرانكية الأولى » ، ص ٢٦ · Rankes Ideenlehre und die Jungrankiansr

الفصل الثالث

الوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية : تين

(١) انظر ص ٢٣٩ السابقة ·

(٢) أوجست كونت "A. Comte" فى خطاب الى فالا "valat" فى ٨ سبتمبر سنة ١٨٢٤ ـ انظر كتاب ليفى بريل "levy-Bruhl" « فلسفة أوجست كونت » La philosophie d'Auguste Comte ص ٢٧٠ » ·

(٣) انظر الى مقدمة كتاب « كاسيرر » E. Cassirer « مشكلة المعرفة » Problem of knowledge صفحتى (٨ ، ٩) من أجل قانون المراحل الثلاث ·

(٤) انظر كونت "Comte" « الفهرس العام مذهب السياسة الوضعية » · "Appendice général" Systeme de Politique Positive الجزء الرابع ·
انظر الى كتاب « ليفى بريل » السابق ذكره لمعرفة تفاصيل أخرى عن الصلة بين علم الاجتماع وعلم الأحياء وعلم النفس فى مذهب كونت ·

(٥) انظر بكل "H. T. Buckle" فى كتاب « تاريخ الحضارة فى بريطانيا ، History of civilization in England الجزء الأول الفصل الأول ، ص ٣٥ ،

(٦) انظر تين H. Taine فى كتاب « حياة تين وخطاباته » . H. Taine — Vie et Correspondance (1853-1870) الجزء الثانى ، ص ٧٠ .

– « مونو » "G. Mono أعلام التاريخ رينان – تين – ومشيليه Les Maitres de l'histoire : Renan, Taine Michelet ص ٦٠ .

(٧) كتب تين فى خطاب له فى ٢٤ يونية سنة ١٨٥٢ « لقد فرغت من قراءة كتاب « هيجيل » (فلسفة التاريخ) انه كتاب شائق ، وان كان مجرد فرض ، ويفتقر الى الدقة ، انظر : مونو Mono نفس المصدر ، ص ٨٥ .

(٨) تين "Taine" فى فلسفة الفن Philosophie de l'Art" اعتمدت فى هذه الرواية على مقال لى بعنوان البراهين الطبيعية والانسانية فى فلسفة الحضارة Naturalistische und humanistische Begrundung der kulturphilosophie.
وقد رجعت الى هذا المقال من أجل نظريات تين التاريخية الفلسفية وخاصة نظرية الجبرية ويهمنا هنا فقط تحديد العوامل الأبستمولوجية البحتة فى نظرته الى التاريخ .

(٩) انظر « مونو » Mono نفس المصدر ، ص ٦٤ .

(١٠) تين Taine فى كتابه تاريخ الأدب الانجليزى Histoire de la litterature anglaise الجزء الأول ، المقدمة ، ص ٩ .

(١١) انظر أولار "A. Aular" تين مؤرخ الثورة الفرنسية Taine Historien de La rêvolution française.

(١٢) انظر « فون سيبل » H. Von Sybel حول مهمة الكتابة التاريخية الألمانية الحديثة .
Uber den Stand der neuren deutschen Geschichtsschreibung ص ٣٤٣ .

(١٣) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neureu Historiographie ، ص ٥٨٧ .

(١٤) انظر كروتشه "Croce" نظرية الكتابة التاريخية وتاريخها .
« Theory and History of Historiography.

(١٥) انظر كتاب « تين » مقدمة وتاريخ Introduction. Histoire

(١٦) انظر كتاب « مشكلة المحك Das Erkenntni sproblem الجزء الثانى ص ١٦ .

(١٧) انظر فيتر "Fueter" نفس المرجع ، ص ٥٨٤ .

الفصل الرابع

النظرية السياسية والدستورية أسسا للكتابة التاريخية

(١) انظر فون بيلوف **V. Below** فى كتابه « الكتابة التاريخية الألمانية » . Die deutsche Geschichtsschreibung ص ٣٨ .
من أجل أى تفاصيل عن الخلاف بين المؤرخين السياسيين ورانكه والرومانتيكية .
(٢) انظر نفس المصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٣) انظر تريلتش "Troeltsch" عن « النزعة التاريخية » Der Historismus ص ٣٢ ·

(٤) انظر درويسن J. G. Droysen في كتاب « خلاصة التاريخ Grundriss der Historik الفصل الخاص بالمنهج التاريخي ـ الفقرة ٨ صفحة ٩ ·

(٥) انظر صفحتي ٢٤٤ ، ٢٤٥ من كتاب Problems of knowlerge .

(٦) انظر درويسن "Droysen" في مقال له بعنوان تقدم التاريخ الى مرتبة المعرفة « Die Erhebung der Geshichte zum Rang einer Wissenschatf »
وقد ظهر لأول مرة في مجلة فون سيبل Von Sybel ثم أعيد طبعه في ملحق لكتاب درويسن خلاصة التاريخ Grundriss der Historik صفحتي ٤٧ ـ ٦٨ ·
وفيه يعلق « درويسن » على ترجمة كتاب بكل Buckle تاريخ الحضارة في انجلترا الى اللغة الالمانية ·

(٧) انظر مناقشة المدرسة الالمانية لدى تريليش Troeltsch نفس المرجع صفحة ٣٠٣

(٨) انظر درويسن Droysen في كتابه « خلاصة التاريخ » ·
Géundriss der Historik .
الفقرة ١٧ ·

(٩) انظر « مومسن "T. Mommsen » ، « نظام التربيونات الرومانية في النظام الاداري
Die roemischen Tribus in administrativer Bezlehung.

(١٠) انظر « فيلاموفيس ـ ميلاندورف « Wilamowitz-Moellendorff » في تاريخ الفيلولوجي « Geschichte der Philologie » الجزء الأول ، ص ٧٠ ·

(١١) انظر المرجع السابق من أجل تفاصيل أخرى ، ص ٥٥ ·

(١٢) انظر « فيتر « Fueter » تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة ، ص ٥٥٢ ·

(١٣) انظر « كتاب ريتر « M. Ritter » ليوبولد رانكة ، تطور فكره وكتاباته التاريخية ـ
Leopold von Ranke. Seine Geistes entwicklung und seine Gechichtsschreibung ص ٢٠ ـ وانظر « بيلوف « Below » المصدر السابق ، ص ١٢٢ ·

(١٤) « مومسن « T-Mommsen » في كتابه « مقالات وتنبيهات

(١٥) جوش G. P. Gooch ـ المصدر السابق ، ص ٤٦٥ ·

(١٦) انظر دوفي A. Dove في كتابه (كلمة حول عصور التاريخ الحديث) Vorwort zu uber die Epochen der neuren Geschichte ص ١٦١ ·

(١٧) انظر (ماير (E. Meyer بومبي (امبراطوريته وملكه وحكمه (Gaesars. Monarchie und das Principet des Pompejus .

(١٨) (مومسن (Mommsen (التاريخ الروماني (Roemische Geschichte الجزء الأول ، ص ٩١١ ·

(١٩) مومسن Mommsen خطاب العمادة (Rektorasrede سنة ١٨٧٤ ، ص ١١ ·

(٢٠) ظهر هذا الخطاب لأول مرة في مجلة Garenlaube وأعيد طبعه في كتاب لماير Meyer بعنوان (كتابات مختصرة عن نظرية التاريخ والتاريخ الاقتصادي والسياسي للعصور القديمة Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur Wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Alterlums). ص ٥٣٩ ·

(٢١) مومسن Mommsen المرجع السابق ، ص ١٤ ·

الفصـــل الخامس

التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة : بوركار

(١) انظر فيتر Fueter تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة Geschichte der neuren Historiographie ص ٣٥٥ ـ انظر كتـــاب (أرنســت كاســيرر E. Cassirer (تاريخ الاستنارة Philosophie der Auf klarung) من أجل مؤلفات فولتير وأهميته مؤرخا ٠

(٢) انظر شافر D. Schaefer (المهمة الحقيقية للتاريخ ـ Das eigentliche Arbeits gebiet der Geschichte) ص ٢٦٤ ٠

(٣) انظر جوتهين E. Gothein (مشكلة تاريخ الحضارة Die Aufgaben der Kulturgeschichte ص ٦٠ ٠

وقد أجاب شافر Schafer فى كتابه التاريخ وتاريخ الحضارة Geschichte und Kulturgeschichte) الجزء الأول ، ص ٢٩١ ٠

(٤) انظر يودل Friedrich Jodl فى كتابه (الكتابة التاريخية فى تاريخ الحضارة ، تطورها ومشكلاتها ـ Die Kulturgeschichtsschrebung, ihre Entwick lung, und ihr Problem من أجل مؤلفات رييل Riehl ، و (فريتاج Freytag)

وانظر كذلك البيانات المستفيضة لفيتر Fueter فى المرجع السابق ذكره ص ٥٦٦ ، كما يمكن الرجوع الى كتاب جوش Gooch السابق ذكره ، ص ٥٧٣ ٠

(٥) نيتشه Nietsche فى كتابه (أفكار فى غير أوانها Unzeitzemaesse Betrachtungen فى مؤلفات نيتشه الجزء الأول ، ص ١٩٠ ٠

(٦) نيتشه Nietsche عن (مزايا التاريخ ومساوئه للحياة Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben) الجزء الأول من المؤلفات ، ص ٢٧٩ ٠

(٧) المرجع السابق ص ٢٩٢ ٠

(٨) جوتهين Gothein المرجع السابق ، ص ٥ ٠

(٩) هيجل G. W. F. Hegel فى « فلسفة القانون "Rechtsphilosophie فى مؤلفاته الكاملة الجزء السادس الفقرة ٢٥٨ ، ص ١٩٥ ٠

(١٠) انظر ريتر M. Ritter من أجل أى بينة عن هذا الرأى فى كتاب (تطور المعرفة التاريخية الى معرفة توجيهية تأملية Die Entwicklung der Geschichtwissen chaft an dem fuehrenden Werken betrachtet صفحتى ٢٨٢ ، ٢٨٨ ٠

(١١) انظر فون بيلوف V. Below (الكتابة التاريخية الألمانية Die deutsche Geschichtsschreibung ص ١٢٠ ٠

(١٢) انظر بوركار Burckhardt تأملات فى تاريخ العالم Weltgeschichteliche Betrachtungen فى مؤلفاته الكاملة الجزء السابع ، ص ٤٩ ٠

(١٣) نفس المصدر السابق ، ص ٢٥ ، ٧٣ ٠

(١٤) الأشعار الأصلية هى :

Ubermacht. Ihr Könnt es spüren
Ist nicht aus der Welt zu bannen,
Mir gefallt zu conversieren
Mit Gescheiten mit Tyrannen.

(١٥) انظر بصفة خاصة الى كتاب بوركار Burckhardt « حضارة النهضة فى ايطاليا Kultur der Renaissance in Italien » ومن أجل مناقشة كاملة لهذه المسألة انظر كتاب كارل ييل Karl Joel « ياكوب بوركار فليسوفا للحضارة Jakob Burckharrt als Geschichtsphilosoph » ص ١٦ .

(١٦) بوركار Burckhardt « تأملات فى تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen" ، ص ٤٢ .

(١٧) رانكة Ranke تاريخ العالم ، الجزء الثالث Weltgeschichte" ص ٨ .

(١٨- المرجع السابق ، ص ٦ .

(٢٠) انظر لأى تفصيلات أخرى الى كتاب كاسيرر E. Cassirer « فلسفة الاستنارة Philosophie der Erklaerung" ص ٢١٠ .

(٢١) بوركار Burkhardt نفس المرجع ص ١٢٦ .

(٢٢) انظر ييل Joel المرجع السابق ذكره ص ٦٤ . من أجل الصلة بين بوركار Burkhardt وفلسفة التشاؤم .

(٢٣) انظر فون بيلوف V. Below فى كتاب « الكتابة التاريخية الألمانية . Die deutsche Geschichtsschreibung . » ص ٧٠ .

(٢٤) انظر شوبنهور A, Schopenhauer « العالم ارادة وفكر Die Welt als Wille und Vorstellung فى مؤلفاته الكاملة الجزء الثانى ، ص ٥٠٤ .

(٢٥) المرجع السابق ، ص ٥٦ .

(٢٦) المرجع السابق ، الفقرة ٣٦ ، ص ١٧ .

(٢٧) مومسن Mommsen « خطاب العمادة Rektoratsrede ، ص ١١ .

(٢٨) بوركار Burckhardt المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

(٢٩) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٣٠) شوبنهور A Schopenhauer المرجع السابق ، الفقرة ٣٦ ، ص ٢٧ .

(٣١) بوركار Burckhardt « الكتاب السنوى لبال سنة ١٩١٠ ، ص ١٠٩ ، ذكرها ييل Joel المرجع السابق ، ص ٧٣ .

(٣٢) بوركار Burckhardt « تاملات فى تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachtungen" ص ١ .

(٣٣) المرجع السابق .

(٣٤) بوركار Burckhardt الفصل المسمى « حول السعادة والتعاسة فى تاريخ العالم » من كتاب « تأملات فى تاريخ العالم Weltgeschichtliche Betrachutngen" ص ١٩٢ .

(٣٥) المرجع السابق ، ص ٦ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٣٧) انظر فون بيلوف V. Betow المرجع السابق ، ص ٨١ .

(٣٨) نيتشه F. Nietshe أفكار فى غير أوانها Unzeitgemasse Betrachtungen الجزء الأول - ص ٣١٠ من مؤلفات نيتشه .

الفصل السادس

نظرية النماذج السيكولوجية فى التاريخ : لامبرخت

(١) قد ذكر بيان عن هذه الكتب فى كتاب « برنهايم » Bernheim مرجع فى المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ . Lehrbuch der historisehen Methode und der Geschihtsphilosophie .

(٢) قد أكد لامبرخت فى محاضراته عن « المعرفة التاريخية الحديثة » "Moderne Geschichts Wissenschaft" تقديره الحماسى للعنصر الاجتماعى الفلسفى فى التاريخ الذى يعتبر أساس التفسير الرومانتيكى للتاريخ بأكمله ، وقد لاحظ لامبرخت بصفة خاصة أن صور الوعى التى يعبر عن جانبها القومى تعبيرا طيبا الاصطلاح الروح القومية تمثل بوضوح القوى الحية لمجرى التاريخ ، وان كان لامبرخت اتباعا لعلم النفس الحديث لم يسمح بأى رجوع جوهرى الى تصور الروح ـ انظر كتاب « مقدمة الفكر التاريخى Einführung in das historische Denken » ص ٦٦ .

(٣) لامبرخت "Lamprecht" فى كتاب تقدم معايير التطور التاريخى Der Normal verlauf geschichtlicher Entwicklung ص ٧٣ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٥) انظر كذلك لامبرخت "Lamprecht" الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية Alte und neue Richtungen in der Ceschichtswissenschaft ص ٣ .

وانظر كذلك « منهج تاريخ الحضارة Die Kulturhistorische Methode ص ٢٦ ، ص ٣٣ .

(٦) لامبرخت "Lambrecht" المعرفة التاريخية الحديثة « Moderne Geschichtswissenscfaft ص ٨٩ « منهج تاريخ الحضارة Die kulturhistorische Methode ص ١٢ .

(٧) انظر الكتاب صفحتى ٣٩ ، ٤٠ .

(٨) لامبرخت Lambrecht « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft ص ١٦ .

وانظر بصفة خاصة « منهج تاريخ الحضارة » Die Kulurhistorische Methode ص ١٢ .

(٩) انظر كتاب ليفى بريل Levy-Bruhl « فلسفة كونت » La Philosophie d'Auguste Comte من أجل أى تفاصيل عن صراع كونت مع علم النفس المعاصر فى فرنسا .

(١٠) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » Moderne Geschichtswissenschaft ص ١٥ .

(١١) نفس المصدر ص ٦٤ .

(١٢) لامبرخت Lampreht « الحياة الاقتصادية فى ألمانيا فى العصرين القديم والأوسط ، Deetsches Wirtschaftsleben im Mittelalter

(١٣) لامبرخت كتاب « المقدمة » ص ٤٤ ، ص ١٤٣ ·

(١٤) لامبرخت « الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية Alte und Richtungen ص ٧٠ ·

(١٥) لامبرخت "Lampreeht" المعرفة التاريخية الحديثة · Moderne Geschiehtswissenschaft ، ص ١١٩ ·

(١٦) لامبرخت « المقدمة » ص ١٣١ ·

(١٧) المصدر السابق ، ص ١٣٩ ·

(١٨) المصدر السابق ، ص ١٣١ ·

(١٩) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » — Moderne Geschichtswissen schaft ص ٩١ ·

(٢٠) المصدر السابق ص ٩٢ — والمقدمة ص ١٤٩ ·

(٢١) لامبرخت Lamprecht « المعرفة التاريخية الحديثة » · Moderne Geschichtswissenschaft ص ٩١ ·

(٢٢) انظر على سبيل المثال الفصل الختامى فى كتاب « ريتر » M. Ritter التاريخ السياسى وتاريخ الحضارة · ص ٤٢١ Die politische Geschichte und die Kulturgeschicfte.

(٢٣) انظر على سبيل المثال لامبرخت "lamprecht" فى كتابه عن « منهج تاريخ الحضارة » ص ٣١ ·

(٢٤) بوركار Budkhardt تأملات فى تاريخ العـــالم Weltgeschicfiliche Betrachtungen ص ٢ ·

(٢٥) لامبرخت فى كتاب « منهج تاريخ الحضارة » ، ص ٢٦ ·

(٢٦) انظر ، ص ٨٧ ·

(٢٧) انظر « بوركار » ، المرجع السابق ، ص ٦٢ ·

(٢٨) انظر خطاب الى « فرسنيوس » Fresenius برلين فى ١٩ يونية سـنة ١٨٤٢ فى « رسائل ياكوب بوركار » ص ٥٨ Jakob Burckhardt Briefe .

(٢٩) نفس المصدر ، ص ٦١ ·

(٣٠) لامبرخت Lamprecht المقدمة ، ص ٧١ — ٢٩ من « المعرفة التاريخية الحديثة »

(٣١) لامبرخت فى « منهج تاريخ الحضارة » ص ٦ ، ص ٣٥ ·

(٣٢) « لامبرخت » المقدمة ، ٦٦ ·

(٣٤) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة » ·

(٣٥) نفس المصدر ، ص ٩٨ ·

(٣٦) لامبرخت « منهج تاريخ الحضارة » ، ص ٣٨ ·

(٣٧) لامبرخت Lamprecht الغاية القديمة والحديثـة للمعـرفة التاريخيـة ، Alte Und neue Richtungen ص ٣٨ ·

(٣٨) نفس المصدر ، ص ١٩ ·

(٣٩) لامبرخت « المعرفة التاريخية الحديثة ، ص ١١٤ ·

الفصل السابع

تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية

(١) لامبرخت « الغاية القديمة والحديثة للمعرفة التاريخية ، ص ٤ ·

(٢) انظر ، ص ٥٩ ·

(٣) انظر بوركار Burkhardt عن « السلطات الثلاث » Von der drèi Potenzen ص ٢٠ ·

(٤) انظر « ييل » K. Joel فى « ياكوب بوركار فيلسوفا التاريخ · Jakob Burkhardt als Geschichtsphilosoph ، ص ١٠٥ ·

(٥) انظر ، ص ٣ ــ ٤ ــ ٥ ·

(٦) انظر بصفة خاصة كتاب هردر "Herder" « وثائق قديمة فى تاريخ الانسان » Altes te Urkunde der Menschengeschichte فى مؤلفاته الكاملة الجزء الأول السادس ، ص ١٩٥ ·

(٧) انظر « هامان » Hamann خطابات هردر الى هامان فى مايو سنة ١٧٧٤ مجموعة الخطابات الجزء الخامس ، ص ٧١ ·

(٨) انظر « شلنج » F. W. J. V. Schelling مقدمة فى فلسفة الأساطير Einleitung in die Philosophie der Mythologie فى مؤلفاته الكاملة الجزء صفحات ٢٠٢ــ٢٠٧ــ٢٢١ ·

(٩) انظر كاسيرر Cassirer فى « فلسفة الصور الرمزية » · Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثانى عن « التفكير الأسطورى » ، ص ٥٦ ·

(١١) نفس المصدر ، ص ٥٩ ·

(١٢) نفس المصدر ، ص ١٩٣ ·

(١٣) انظر « دلتاى » W. Dilthey « تاريخ فترة شباب هيجل » · Die Jugenrgeschichte Hegels فى مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع ، ص ٥ ·

(١٤) انظر مؤلفات « فترة الشباب فى اللاهوت لهيجل » · Hegels theologische Jungendshriften.

(١٥) « شتراوس » "D. F. Strauss" فى « حياة عيسى بحث نقدى » · Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet.

(١٦) ذكر اسم « شتراوس » مرة واحدة فى يوميات رينان ، ولا شىء فى المدخل يبين أن مؤلفات شتراوس قد أثرت على التطور الفكرى لرينان · انظر من أجل أى تفصيلات أخرى الى كتاب « فالتر كيخلر » "Walther Kûehler" « ارنست رينان المفكر والفنان » ص ٧٦ · Ernst Renan : "Der Denker und dêr Kùnstler".

(١٧) ارنست « رينان » "E. Renan' « ذكريات الطفولة والشباب » "Souvenirs d'enfance et de jeunesse"

(١٨) من أجل أى تفصيلات أخرى انظر كيخلر « Kùchler » المرجع السابق ، ص ٧٣ ·

(١٩) لمعرفة أى بيانات أخرى عن هذه الصداقة انـظر الخطـابات بين رينـان وبرتلو "Berthelot" • ترجمت الى الانجليزية برساطة « L. O. Rourke » تحت عنوان « خطابات من الأماكن المقدسة » letters from the Holy land.

(٢٠) انظر ماير "H. Maier" « فى حدود الفلسفة » « An der Grenze der Philosophie" ص ٢٧٠ •

(٢١) شتراوس المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ١٨٥ •

(٢٢) نفس المصدر الجزء الأول ، ص ٨٧ •

(٢٣) نفس المصدر ، الجزء الثانى ، ص ٧٤٠ •

(٢٤) نفس المصدر ، الجزء الأول ، ص ٩٥ •

(٢٥) رينان « E. Renan »فى كتاب « حياة عيسى » « Das leben Jesu » الترجمة الألمانية ص ٢٥٠ •

(٢٦) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٥ •

(٢٧) « رينان « "E. Renan"فى مشكلات معاصرة.Questions contemoporanes

(٢٨) انظر ، ص ٢٠ •

(٢٩) انظر كيخلر "Küchler" المرجع السابق ، ص ٢٠٤ •

(٣٠) مونو G. Monod « فى أعلام التاريخ : رينان وتين ومشيليه » • les Maitres de l'histoire ; Renan. Taine, Michelet. ص ٧٧ •

(٣١) ذكرها جورج براندس « "George Brandes" فى « ارنست رينـان ، الانسان ومؤلفاته » Ernest Renan Mensch und werke . •

(٣٢) انظر كيخلر "Kùchler" نفس المصدر ، ص ٤٩ •

(٣٣) انظر مومسن ، ص ٢٦٠ ، وانظر بوركار ، ص ٢٨٩ •

(٣٤) فسنيل دى كولانج Fusiel de Coulanges تاريخ النظم السياسية فى فرنسـا القديمة « Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. الجزء الأول •

(٣٥) انظر « فيتر » فى تاريخ الكتابة التاريخية الحديثة • Geschichte der neuren Historiographie. ص ٥٦١ •

(٣٦) فستيل دى كولانج Fustel de Coulanges « المدينة القديمة « la cité antique الجزء الثالث ، ص ١٥٢ (دراسة فى العبادات والقوانين والنظم فى اليونان والرومان) •

(٣٧) نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الحادى عشر ، ص ٢٥٤ •

(٣٨) نفس المصدر « الجزء الثالث » الفصل الثالث ، ص ١٥٤ •

(٣٩) انظر جوش Gooch فى « التاريخ والمؤرخون فى القرن التاسع عشر » • Hitòry & Historians in the Nineteenth Century . ص ٢١٣ •

(٤٠) كولانج "Coulanges" نفس المصدر ، الجزء الثانى ، الفصل التـاسع ، ص ١٠٦ •

(٤١) فى المخطوط الألمانى عبارة ناقصة تعذر الحصول عليها •

(٤٢) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثالث عشر ، ص ٢٦٦ •

(٤٣) قد أضيفت كلمة ايمان ، وهى ، ناقصة فى النص ٠

(٤٤) كولانج ، نفس المصدر ، الجزء الثالث ، الفصل الثامن ، ص ١٩٧ ـ الفصل الحادى عشر ٢٢٦ ٠

(٤٥) نفس المصدر ، الجزء الأول ، الفصل الثانى ، ص ٢٨ ٠

(٤٦) انظر « جويرو » "D. Guiraud" فى كتاب فستيل دى كولانج « Fustel de Coulanges" الجزء الثالث الفصل الثالث ، ص ٣٨ ٠

(٤٧) انظر « جويرو » Guiraud المصدر السابق ، ص ٢٠٠ ٠

(٤٨) قد أبدى هذه الشكوك « أربوا » "H. D. Arobis" فى كتابه « وسيلتان لكتابة التاريخ » ٠ Deux Manières d'écrire l'histoire.

(٤٩) كولانج "Coulanges" فى أبحاث جديدة حول بعض مشكلات التاريخ » Nouvelles recherchs sur quelques problèmes d'histoire. ذكرها جويرو "Guiraud" فى نفس المصدر ، ص ٢٢٢ ٠

(٥٠) لمعرفة الصلة بين ديكارت وبيكون وكولانج ٠ انظر جويرو ، المصدر السابق ، ص ٨ ، ص ١٦٢ ٠

(٥١) انظر كولانج "Coulanges" تاريخ النظم السياسية فى فرنسا القديمة ٠ Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. ص ٣٣ ـ ٦٩ ٠ ذكرها « جويرو » فى نفس المصدر ، ص ١٨٦ ٠

(٥٢) انظر « سنوبوس C. Seignobos » ما يخص « فستيل دى كولانج » فى سلسلة تاريخ اللغة الفرنسية وآدابها ٠ الجزء الثامن ، ص ٢٨٥ ٠ Histoire de la lange et de la littérature Française. وفيه الموضوع المحير الخاص بأن الوثائق المزيفة ليست مجردة تماما من القيمة التاريخية وأنها ربما تزودنا بمعلومات هامة ٠

من أجل التفاصيل الهامة انظر كتاب « كولانج » « الملكية الفرنسية » la Monarch Franque ص ٢٣ ٠

وقد قوبل هذا الرأى بمعارضة شديدة ٠ انظر كتاب « داربوا ديجوبان فيل » d'Arbois de Jubainville" « وسيلتان لكتابة التاريخ » ٠ Deux manières d'ecrire l'histoire ، الفصل المسمى فستيل دى كولانج والوثائق المزيفة ، ص ١٧٨

(٥٣) انظر « روده » "E. Rohde" . « النفس وعبادة الروح والاعتقاد فى الخلود عند اليونانيين » ٠
Psyche, Seelen Cult und Unsterblickeitsglaube der Greichen.

(٥٤) انظر سنوبوس المصدر السابق ، ص ٢٨٢ ٠

(٥٥) انظر الفصل الخاص « بمشاحنات فستيل دى كولانج » فى كتاب « جويرو » السابق ذكره ، ص ١٤٥ ٠

(٥٦) انظر روبرتسن سميث Robertson Smith « محاضرات فى دين الساميين Lecturés on the Religion of the Semites ، ماريت "R. R. Marett « مدخل الى الدين » Threshold of Religion, وانظر كذلك الكتاب « كاسيرر » فلسفة الصور الرمزية Philosophic der Symbolischen Formen. ص ٥٠ ، ٢٧٠

(٥٧) أوزينر "Usener" « أسماء الله » "Götternamen" ٠

(٥٨) Quid vestae cultus in institutis verterum privatis publicis que valuerit.

(٥٩) « المدينة القديمة » الجزء الأول ، الفصل الثالث ، ص ٢٧ ٠

(٦٠) انظر تفاصيل أخرى عن نظرية « أوزينر » فى كتاب كاسيرر « اللغة والأساطير » Sprache und Mythos فى الفصل المسمى « مقال حول نظرية أسماء الله ، وكذلك فلسفة الصور الرمزية Philosophie der symbolischen Formen الجزء الثانى ، ص ٢٤٦ ٠

(٦١) « المدينة القديمة » la cité antique الجزء الثانى – الفصل الخامس ، ص ٥٨ ، الجزء الرابع ، الفصل الأول ، ص ٢٦٩ ٠

(٦٢) انظر رأى فيتر "Fueter" نفس المصدر ، ص ٥٦٣ ٠

وانظر « سنوبوس » Seignobos » الذى انتقد آراء دى كولانج فى مسائل أخرى نقدا لاذعا – نفس المصدر ، ص ٢٨٦ ٠

(٦٣) انظر سنوبوس "Seignobos" نفس المصدر ، ص ٢٨٠ ٠

(٦٤) انظر « جويرو » "Guiraud" نفس المصدر ، ص ١٩٨ ٠

(٦٥) نفس المصدر ، ص ١٣٥ ٠

اقـرا فى هـذه السلسـلة

جابرييل باير
تاريخ ملكية الاراضى فى مصر الحديثة

انطونى دى كرسبنى وكينيث مينوج
اعلام الفلسفة السياسية المعاصرة

دوايت سوين
كتابة السيناريو للسينما

زافيلسكى ف. س
الزمن وقياسه (من جزء من البليون جزء من الثانية وحتى مليارات السنين)

مهندس ابراهيم القرضاوى
أجهزة تكييف الهواء

بيتر رداى
الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى

جوزيف داهموس
سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى

س. م. بورا
التجربة اليونانية

د. عاصم محمد رزق
مراكز الصناعة فى مصر الاسلامية

رونالد د. سمبسون ونورمان د. أندرسون
العلم والطلاب والمدارس

د. انور عبد الملك
الشارع المصرى والفكر

ولت وتيمان روستو
حوار حول التنمية الاقتصادية

فرد . س. هيس
تبسيط الكيمياء

جون لويس بوركهارت
العادات والتقاليد المصرية من الأمثال الشعبية فى عهد محمد على

الان كاسبيار
التذوق السينمائى

سامى عبد المعطى
التخطيط السياحى فى مصر بين النظرية والتطبيق

فريد هويل وشاندرا ويكراما سينج
البذور الكونية

حسين حلمى المهندس
دراما الشاشة (بين النظرية والتطبيق) للسينما والتليفزيون ٢ جـ

روى روبرتسون
الهيروين والايدز وأثرهما فى المجتمع

دور كاس ماكلينتوك
صور افريقية . نظرة على حيوانات افريقيا

هاشم النحاس
نجيب محفوظ على الشاشة

د. محمود سرى طه
الكومبيوتر فى مجالات الحياة

بيتر لورى
المخدرات حقائق نفسية

بوريس فيدوروفيتش سيرجيف
وظائف الأعضاء فى الألف الياء

ويليام بينز
الهندسة الوراثية للجميع

ديفيد الدرتون
تربية أسماك الزينة

احمد محمد الشنوانى
كتب غيرت الفكر الانسانى

جون . ر. بورر وميلتون جولدينجر
الفلسفة وقضايا العصر ٣ جـ

ارنولد توينبى
الفكر التاريخى عند الاغريق

د. صالح رضا
ملامح وقضايا فى الفن التشكيلى المعاصر

م. هـ كنج وآخرون
التغذية فى البلدان النامية

جورج جاموف
بداية بلا نهاية

د. السيد طه السيد أبو سديرة
الحرف والصناعات فى مصر الاسلامية منذ الفتح العربى حتى نهاية العصر الفاطمى

جاليليو جاليليه
حوار حول النظامين الرئيسيين للكون ٣ جـ

اريك موريس والان هو
الارهاب

سيرل الدريد
أخناتون

ارثر كيستلر
القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم

ب. كوملان
الأساطير الاغريقية والرومانية

د. توماس ا. هاريس
التوافق النفسى - تحليل المعاملات الانسانية

لجنة الترجمة ،
المجلس الأعلى للثقافة
الدليل الببليوجرافى روائع الآداب العالمية جـ ١

روى آرمز
لغة الصورة فى السينما المعاصرة

ناجاى متشيو
الثورة الاصلاحية فى اليابان

بول هاريسون
العالم الثالث غدا

ميكائيل البى وجيمس لفلوك
الانقراض الكبير

آدامز فيليب
دليل تنظيم المتاحف

فيكتور مورجان
تاريخ النقود

محمد كمال اسماعيل
التحليل والتوزيع الأوركسترالى

ابو القاسم الفردوسى
الشاهنامة ٢ جـ

بيرتون بورتر
الحياة الكريمة ٢ جـ

جاك كرابس جونيور
كتابة التاريخ فى مصر القرن التاسع عشر

محمد فؤاد كوبريلى
قيام الدولة العثمانية

تونى بار
التمثيل للسينما والتليفزيون

تاجور ، شين ين بنج وآخرون
مختارات من الآداب الأسيوية

ناصر خسرو علوى
سفرنامة

نادين جورديمر وجريس اوجود وآخرون
سقوط المطر وقصص اخرى

احمد محمد الشنوانى
كتب غيرت الفكر الانسانى ٧ جـ

جان لويس بورى وآخرون
فى النقد السينمائى الفرنسى

العثمانيون فى أوربا
بول كولز

موريس بير برايز
صناع الخلود

زيجمونت هبز
جماليات فن الاخراج

جوناثان ريلى سميث
الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية

الفريد ج. بتلر
الكنائس القبطية القديمة فى مصر ٢ ج

ريتشارد شاخت
رواد الفلسفة الحديثة

ترانيم زرادشت
من كتاب الأفستا المقدس

الحاج يونس المصرى
رحلات فارتيما

هربرت شيلر
الاتصال والهيمنة الثقافية

برتراند راسل
السلطة والفرد

بيتر نيكوللز
السينما الخيالية

ادوارد ميرى
عن النقد السينمائى الأمريكى

نفتالى لويس
مصر الرومانية

ستيفن أوزمنت
التاريخ من شتى جوانبه ٣ج

مونى براح واخرون
السينما العربية من الخليج الى المحيط

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر ٢ ج

جابر محمد الجزار
ماستريخت

د. ابرار كريم الله
من هم التتار

ج. س. فريزر
الكاتب الحديث وعالمه ٢ ج

سوريال عبد الملك
حديث النهر
من روائع الآداب الهندية

لوريتو تود
مدخل الى علم اللغة

اسحق عظيموف
الشموس المتفجرة
أسرار السوبر نوفا

مارجريت روز
ما بعد الحداثة

د. بيارد دودج
الأزهر فى ألف عام

ستيفن رانسيمان
الحملات الصليبية

هـ. ج. ولز
معالم تاريخ الانسانية ٤ ج

جوستاف جرونيباوم
حضارة الاسلام

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
رحلة بيرتون الى مصر والحجاز ٣ ج

جلال عبد الفتاح
الكون ذلك المجهول

ارنولد جزل واخرون
الطفل من الخامسة الى العاشرة ٢ ج

بادى اونيمود
افريقيا - الطريق الآخر

د. محمد زينهم
فن الزجاج

برنسلاو مالينوفسكى
السحر والعلم والدين

آدم متز
الحضارة الاسلامية

فانس بكارد
انهم يصنعون البشر

د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ
يوميات رحلة فاسكو داجاما

ايفرى شاتزمان
كوننا المتمدد

سوندارى
الفلسفة الجوهرية

مارتن فان كريفلد
حرب المستقبل

فرانسيس ج. برجين
الاعلام التطبيقى

عبده مباشر
البحرية المصرية من محمد على للسادات

ج. كارفيل
تبسيط المفاهيم الهندسية

توماس ليبهارت
فن المايم والبانتوميم

ادوارد دوبونو
التفكير المتجدد

ويليام هـ. ماثيوز
ما هى الجيولوجيا

كريستيان ساليه
السيناريو فى السينما الفرنسية

بول وارن
خفايا نظام النجم الأمريكى

جورج ستاينر
بين تولستوى ودوستويفسكى ٢ ج

يانكى لانرن
الرومانتيكية والواقعية

محمود سامى عطا الله
الفيلم التسجيلى

جوزيف بتس
رحلة جوزيف بتس

ستانلى جيه سولومون
انواع الفيلم الأمريكى

مارى ب. ناش
السحر والطب والتحنيط

جوزيف م. يرجز
فن الفرجة على الأفلام

كريستيان ديروش نوبلكور
المرأة الفرعونية

جوزيف بنهام
موجز تاريخ العلم والحضارة فى الصين

ليوناردو دافنشى
نظرية التصوير

ت. ج. هـ. جيمز
كنوز الفراعنة

رودولف فون هابسبرج
رحلة الأمير رودلف الى الشرق ٣ ج

مالكوم برادبرى
الرواية اليوم

وليم مارسدن
رحلة ماركو بولو ٣ ج

هنرى بيرين
تاريخ أوربا فى العصور الوسطى

ديبرى شنيدر
نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر

اسحق عظيموف
العلم وآفاق المستقبل

رونالد دانيد لانج
الحكمة والجنون والحماقة

كارل بوبر
بحثا عن عالم افضل

فورمان كلارك
الاقتصاد السياسى للعلم والتكنولوجيا

السيد نصر الدين السيد
اطلالات على الزمن الآتى

ممدوح عطية
البرنامج النووى الاسرائيلى والأمن القومى العربى)

د لبوسكاليا
الحب

ايفور ايفانس
مجمل تاريخ الأدب الانجليزى

هيربرت ريد
التربية عن طريق الفن

وليام بينز
معجم التكنولوجيا الحيوية

الفين توفلر
تحول السلطة ٢ جـ

يوسف شرارة
مشكلات القرن الحادى والعشرين والعلاقات الدولية

رولاند جاكسون
الكيمياء فى خدمة الانسان

ت ج جيمز
الحياة أيام الفراعنة

جرج كاشمان
لماذا تنشب الحروب ٢ جـ

حسام الدين زكريا
انطون بروكنر

ازرا ف· فوجل
المعجزة اليابانية

ونفرد هولمز
كانت ملكة على مصر

جيمس هنرى برستد
تاريخ مصر

بول دافيز
الدقائق الثلاث الأخيرة

جوزيف وهارى فيلدمان
ديناميه الفيلم

ج· كونتنو
الحضارة الفينيقية

ارنست كاسيرر
فى المعرفة التاريخية

كنت أ · كتشن
رمسيس الثانى

جان بول سارتر واخرون
مختارات من المسرح العالمى

روزالند ، وجاك يانسن
الطفل المصرى القديم

نيكولاس ماير
شرلوك هولمز
ميجيل دى ليبس
الفئران

جوسيبى دى لونا
موسولينى

الويز جرايتر
موتسارت

على عبد الرءوف البمبى
مختارات من الشعر الاسبانى

روبرت سكولز وآخرون
آفاق أدب الخيال العلمى

ب· س ديفيز
المفهوم الحديث للمكان والزمان

س· هوارد
اشهر الرحلات الى غرب افريقيا

و· بارتولد
تاريخ الترك فى آسيا الوسطى

فلاديمير تيمانيانو
تاريخ أوربا الشرقية

جابرييل جاجارسيا ماركيز
الجنرال فى المتاهة

هنرى برجسون
الضحك

مصطفى محمود سليمان
الزلزال

م· و· ثرنج
ضمير المهندس

ا· ر· جرنى
الحيثيون

ستينو موسكاتى
الحضارات السامية

د· البرت حورانى
تاريخ الشعوب العربية

محمود قاسم
الأدب العربى المكتوب بالفرنسية

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٧/٤٨٦٠

ISBN — 977 — 01 — 5170 — X

هذه هي ترجمة الجزء الثالث من كتاب أرنست كاسيرر عن «مشكلة المعرفة»، وقد خصصه لقضية النزعة التاريخية، وهي النزعة التي لا ترى في التاريخ مجرد مجرى خارجي لحشد الأحداث المتجزئة، بل ترى في دراسته وسيلة إلى استشفاف روحه، فهو وحده الذي يستطيع أن يكتشف الروح الكامنة وراء أحجبة تلك الأحداث، ويبدأ أرنست كاسيرر عرضه منذ بزوغ النزعة التاريخية عند هردر ثم يناقش قضايا الرومانتيكية وبداية العلم النقدي للتاريخ والوضعية ومثلها الخاص بالمعرفة التاريخية والنظرية السياسية والدستورية كأساس للكتابة التاريخية وأخيرا يناقش تأثير تاريخ الدين على مثل المعرفة التاريخية.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب